١

# الأعمال الكاملة

للإمام

# الشيخ محمد عبده

الطبعة الثانية
١٤٢٧هـ - ٢٠٠٦م

جميع الحقوق محفوظة

© دار الشروق

٨ شارع سيبويه المصري - رابعة العدوية - مدينة نصر
تليفون: 4023399 (202) - فاكس: 4037567 (202)
e-mail: dar@shorouk.com - www.shorouk.com

# الأعمال الكاملة

للإمام

# الشيخ محمد عبده

تحقيق وتقديم

## الدكتور محمد عمارة

الجزء الأول

## في الكتابات السياسية

دار الشروق

المرحوم الأستاذ الإمام الشيخ محمد عبده
ولد سنة ١٢٦٦ وتوفى سنة ١٣٢٣ هجرية
(١٨٤٩ - ١٩٠٥)

# دراسة فى الفكر السياسى والاجتماعى والإصلاحى

للأستاذ الإمام

# مقدمة الطبعة الجديدة

في سلسلة «الأعمال الكاملة» التي بدأ اهتمامنا بجمعها ودراستها وتحقيقها ونشرها، منذ ما يقرب من ربع قرن . . . وفقنا الله، بعونه وسداده، إلى أن نقدم لوطننا وأمتنا أبرز ثمرات إبداع العقل العربي المسلم في عصرنا الحديث! . .

فاليوم . . تزدان المكتبة العربية الإسلامية «بالأعمال الكاملة» لكوكبة من الأعلام الذين كانوا وما زالوا أبرز «الظواهر الفكرية» التي طبعت وما زالت تطبع حياتنا الفكرية منذ بدأت أمتنا عصر يقظتها وإحيائها ونهضتها وتنويرها قبل ما يقرب من قرنين من الزمان . . .

تزدان هذه المكتبة بما جمعناه وحققناه وقدمناه له من «الأعمال الكاملة» لكل من الأعلام:

١ ـ رفاعة رافع الطهطاوي «١٢١٦ ـ ١٢٩٠هـ ١٨٠١ ـ ١٨٧٣م» . . رائد النهضة والتنوير . .

٢ ـ وعلي مبارك «١٢٣٩ ـ ١٣١١ هـ ١٨٢٣ ـ ١٨٩٣ م» . . مؤرخ الخطط ومهندس العمران . .

٣ ـ وجمال الدين الأفغاني «١٢٥٤ ـ ١٣١٤ هـ ١٨٣٨ ـ ١٨٩٧ م» موقظ الشرق وفيلسوف الإسلام . .

٤ ـ وعبدالرحمن الكواكبي «١٢٧٠ ـ ١٣٢٠هـ ١٨٥٤ ـ ١٩٠٢ م» نصير الحرية وعدو الاستبداد . .

٥ ـ والإمام محمد عبده «١٢٦٦ ـ ١٣٢٣ هـ ١٨٤٩ ـ ١٩٠٥ م» مجدد الإسلام . .

٦ ـ وقاسم أمين «١٢٨٠ ـ ١٣٢٦ هـ ١٨٦٣ ـ ١٩٠٨م» المصلح الاجتماعي البارز .

ولقد كانت الغاية من وراء هذا الجهد الفكري الذي بذلناه في هذا الميدان ـ علاوة على الوفاء بحق هذه الكوكبة من الأعلام الأفذاذ علينا ـ هي الإسهام في ترشيد حركتنا الفكرية ، وتوجيه مسارها نحو مرفأ الأمان! . .

فحركتنا الفكرية ، ومن خلفها أمتنا العربية الإسلامية ، قد تجاذبها واجتهد في استقطابها ـ منذ مطلع الغزوة الاستعمارية الحديثة ـ تياران رئيسان :

أ ـ تيار التغريب . . الذي أراد به الاستعمار ـ ومن انبهروا بالحضارة الغربية ـ القضاء على التواصل الحضاري للأمة ، وفك الارتباط بين حاضرها ومستقبلها وبين القسمات الحضارية العربية الإسلامية التي ميزت حضارتها عبر التاريخ ، ومن ثم تحويلها إلى تابع وهامش لحضارة الغرب . . لا بهدف أن تتحضر حقيقة بالحضارة الغربية وتستفيد بإيجابياتها ـ وهي كثيرة ـ وإنما لتتأبد تبعيتنا لهذا الغرب الاستعماري في السياسة والأمن والاقتصاد ، بفعل تبعيتنا له في الفكر والقيم ونمط العيش وأسلوب الحياة . . .

لقد أراد هذا التيار التغريبي لأمتنا أن «تستغل» لكن عن عروبتها وإسلامها ، وذلك ضماناً لتبعيتها الأبدية لعدوها «التاريخي ـ الحضاري» : الغرب الاستعماري!! . .

ب ـ أما التيار الثاني الذي جاهد لاستقطاب الأمة ـ فهو تيار «الجمود» . . ذلك الذي تحصن أعلامه وتحصنت فكريته بالمؤسسات التعليمية الموروثة . . والذي أثقلت كواهل مقولاته وتصوراته بالركاكة والخرافة والنصوصية الجامدة التي ميزت عصور تراجعنا عن الإبداع ، وانحطاطنا الحضاري في ظل تسلط المماليك وسلطان آل عثمان! . .

وتيار «الجمود» هذا ـ الذى جسد «التخلف الموروث» ـ وإن نهض بفضيلة التصدى «للوافد الضار» . . وإن حافظ على «الهوية»، وإن فى صورتها المشوهة ـ وتلك إيجابيات لابد أن تذكر له ـ . إلا أنه قد عجز عن الكشف عن حقيقة الهوية الحضارية المتميزة للأمة، ومن ثم، فلقد عجز عن بلورة المشروع الحضارى الخاص، والعصرى فى ذات الوقت ومن ثم، فلقد انفرد تيار التغريب بالوجود الحقيقى فى ميادين «التحديث»، فكان تحديثًا على النمط الغربى، يقطع الصلات بين حاضر الأمة ومستقبلها وبين خير ما فى تراثها الفكرى والحضارى من سمات وقسمات وقيم وقواعد وأصول وفلسفات . .

وأمام هذا الاستقطاب الحاد بين تيارى: «الوافد الضار» و«التخلف الموروث» ـ والذى تميز «التغريب»، فى ظله، بالحركة على أرض الواقع وفى تلافيف عقل الأمة، بينما وقف العجز بأهل «الجمود» عند حدود «الرفض» و «الدفاع عن الذات» . . . أمام هذا الاستقطاب الحاد، برز «طوق النجاة» للأمة فى صوره مدرسة التجديد»، على اتساع ساحتها، وعلى تمايز بين الأعلام الذين انخرطوا فى موكبها . . .

ففى هذه المدرسة كان القاسم المشترك الأعظم بين أعلامها ومفكريها متمثلاً فى .

- رفض «التغريب» و «الجمود» كليهما . . .
- والانطلاق إلى تجديد «الدنيا» بواسطة تجديد «الدين» . .
- والسعى لتأسيس النهضة الحديثة على قواعد التمدن الإسلامى . . .
- والتفاعل مع الحضارات الأخرى ـ وفى مقدمتها الحضارة الغربية ـ على النحو الذى يجعل هذا التفاعل عامل قوة لذاتيتنا الحضارية المتميزة، وليس عامل مسخ ونسخ وسحق وتشويه! .

وفى طليعة «مدرسة التجديد» هذه كان الأعلام الذين توهرت على تقديم «أعمالهم الكاملة» للمكتبة العربية الإسلامية منذ ما يزيد على العشرين عامًا . . ذلك أن الخطر مازال قائمًا . . والاستقطاب الحاد بين دعاة «التغريب» وأهل «الجمود» يفعل فعله فى تمزيق هوية الأمة وتشويه معارفها ومن ثم، فإن طوق النجاة من هذا المأزق كامن فى الوعى بمقولات أعلام

«مدرسة التجديد»، وفي الانطلاق من هذه المقولات ـ بالتطوير والتجديد والإضافة ـ لصياغة المشروع الحضاري العربي الإسلامي، الكامل لإنهاض الأمة كي تعيش عصرها، متجاوزة «التخلف الموروث»، ومنتصرة على تحديات «الوافد القسر»!..

تلك كانت الغاية من وراء الجهد الذي بذلناه في الجمع والتحقيق والدراسة للأعمال الكاملة لأبرز الأعلام الذين جسدوا في يقظتنا الحديثة ملامح التجديد لذات الحضارية.

وتلك هي الغاية من وراء تقديم هذه الطبعة الجديدة ـ الثالثة ـ للأعمال الكاملة للإمام محمد عبده.. أحد أبرز هؤلاء الأعلام المجددين!.

* * *

وإذا كانت أنظار الأمة العربية الإسلامية، وآمالها تتعلق اليوم «بالصحوة الإسلامية» كطوق نجاة من هذا المأزق الذي فرضه على عقل الأمة وواقعها «دعاة التغريب» و «أهل الجمود»... وإذا كانت هذه «الصحوة الإسلامية» هي السبيل الأفضل لمجابهة التحديات التي تفرضها الحضارة الغربية على استقلال الحضاري..

فإن السبيل الوحيد المأمون لتخليص هذه «الصحوة الإسلامية» من سلبياتها القاتلة، إنما يكمن في «الاستنارة» و «العقلانية» اللتين بدونهما لن يتأتى لهذه «الصحوة» اكتشاف حقيقة الإسلام، وجوهره وامتيازه في السياسة والحضارة والاجتماع...

فالاجتهاد والتجديد هما طوق نجاة «الصحوة الإسلامية» المعاصرة من الجمود والإحباط.. وهنا تأتي الأهمية العظمى للأعمال الكاملة للأستاذ الإمام!..

إنه أعظم العقول الإسلامية الحديثة التي وهبت كل طاقاتها لتجديد الفكر الإسلامي، وجلاء وكنام البدع والخرافات والإضافات عن أصول الإسلام. وهو أعظم أركان مدرسة التجديد الديني، في عصرنا الحديث، على الإطلاق!..

ونحن، عندما نقدم هذه الطبعة الجديدة من أعماله الكاملة ـ بما حوت من إضافات وتعديلات ـ إلى المفكرين والباحثين والقراء .. نتوجه إلى الله، سبحانه وتعالى، بالدعاء أن يجعلها إسهاماً فكرياً يسدد من خطا أمتنا العربية الإسلامية أمة الرسالة الخاتمة الخالدة، على نبيها أفضل الصلاة والسلام.

وما ذلك على الله بعزيز.

دكتور

**محمد عمارة**

القاهرة

المحرم سنة ١٤١٢هـ

يوليو سنة ١٩٩١ م.

# تمهيد

ثلاثة رجال عقدت لهم أعمالهم الفكرية وجهودهم العملية لواء القيادة لمسيرة النهضة والبعث والإحياء التي بدأتها شعوب الشرق في القرن التاسع عشر، فكانوا نقطة البدء الأولى والحقيقية والعملاقة في ذلك التجديد الذي ميز حياتنا الحديثة والمعاصرة عن تلك التي عاشها الشرق في ظل حكم المماليك والأتراك العثمانيين.

وأول هؤلاء الرجال هو رفاعة رافع الطهطاوي (١٢١٦ ـ ١٢٩٠هـ/١٨٠١ ـ ١٨٧٣ م) الذي كان نافذة الشرق على الغرب. جدد الصلات الفكرية بينهما، ولم يقف أمام حضارة الغرب العملاقة موقف المأخوذ الباقي المقلد، بل موقف من يختار، ويمزج مختاراته بتراث الشرق وواقعه. سلط الأضواء على الديمقراطية البورجوازية، والدستور والمؤسسات النيابية، وتقييد الحكومات بالقانون، وأبرز دور الجماهير و«العامة» في الثورة على الملوك المستبدين[1].

وأعطى واحداً من أهم أعماله الفكرية لقضية المرأة الشرقية، فطالب لها بالعلم، والعمل، وأن تلحق بركب الحياة وتواكب الرجل في طرق باب المستقبل. وقدم فكر العرب في هذا الميدان موصولاً بتراث الشرق النقي المتقدم، ففتح باب الحركة ولوح بالأمل أمام نصف المجتمعات الشرقية التي كانت مهملة تماماً ومعطلة بالكلية في ذلك الحين[2].

ونظر في الصفحة المظلمة لفكر الغرب الاقتصادي والاجتماعي، على ضوء تراث العرب والمسلمين الذي يمجد العمل، ويعلي من شأن المجموع، ويتصور

للعدالة الاجتماعية، وصاغ من كل ذلك أكثر أعماله الفكرية نضجاً، ذلك الذي قدم فيه أول بناء فكري عربي حديث في مجال الاقتصاد والتنظيم الاجتماعي، الذي لم يقف عند حدود مصالح الطبقة المتوسطة، بل أدخلت فيه النظرة الشمولية عناصر أساسية للعدل الاجتماعي دعا بها إلى إنصاف الفلاحين و«العملة» وجماهير الكادحين في البلاد[٣].

وثاني هؤلاء الرجال العظام هو جمال الدين الأفغاني (١٢٥٤ ـ ١٣١٤ هـ ١٨٣٨ ـ ١٨٩٧ م) الذي اتخذ من تجديد الإسلام، بعقل الفيلسوف، أداة لتحديث حياة الشرق والشرقيين، واتخذ من الثورة سبيلاً تصل الجماهير عن طريقه إلى مواقع السلطة والسلطان، كي تملك بيدها مصائرها، وتحرر طاقاتها. واستهدف من وراء كل ذلك أن يبعث روح المقاومة في الشرق؛ كي يصد الغزو الاستعماري الأوروبي الذي كان آخذاً في الزحف على بلاده، وشعوبه وقيمه وحضارته في ذلك الحين[٤].

وثالث هؤلاء الرجال العظام هو الأستاذ الإمام الشيخ محمد عبده (١٢٦٦ ـ ١٣٢٣ هـ ١٨٤٩ ـ ١٩٠٥م) الذي أخذ عن الأفغاني منهج الإصلاح الديني كسبيل لتحديث حياة الشرق والشرقيين، وقدم بهذا المنهج بناءً فكريا مكتمل القسمات

وواصل رسالة الطهطاوي في تقدير المرأة وضرورة تحريرها بالعلم، وتخليصها من القيود التي قيدت بها خطأ باسم الدين وتبنى الفكر الاجتماعي المتقدم، عندما انطلق من منطق العصر واحتياجاته إلى النظر في تراث الإسلام الاجتماعي والاقتصادي بعقل واعٍ وأفق مستنير

ولقد اقتضت طبيعة المرحلة التي عاشها هؤلاء الرجال العظام وطبيعة الدور الذي تهيأ له أن تجمع بينهم مجموعة من القسمات.

١ ـ فلقد كانوا روادًا. ارتاد كل منهم مجالات لم تطرق من قبله بجدية وتأثير ووضوح.. فعل ذلك الطهطاوي فيما نظر فيه من فكر الغرب وتجاربه.

والأفغاني فيما وعى وقدم من تراث الإسلام العقلي، ومنطقه في التطور والتجديد. ومحمد عبده في أشياء كثيرة أبرزها موقفه المتميز، بعقل عصري مستنير أمام القرآن الكريم..

٢ ـ وكانوا أنصارًا للجمع بين الإنتاج الفكرى والنضال العملى، فلم يقفوا عند حدود التأمل النظرى، ولم تقف جهودهم عند حدود الكلمة، وإنما كانوا متاصلين عن فكرهم وآرائهم، عاملين لوضع هذه النظريات فى التطبيق. ولذلك تعرضوا جميعًا للنفى، ووقع بهم الكثير من الظلم والاضطهاد.. بل واشتركت أسرة محمد على فى اضطهادهم ونفيهم جميعًا من مصر فى عهدى عباس الأول، وتوفيق.

٣ ـ وأعطوا جميعًا لمصر، فى حساباتهم وخططهم، مركز القيادة فيما أرادوا من النهضة والثورة والتجديد، وذلك عندما أبصروا دورها الحضارى، ووزن تاريخها القديم والحديث وإمكاناتها البشرية والاقتصادية والفكرية، وموقعها من العالم الذى يريدون النهوض به، ومكانة كل هذه العوامل وأثرها فى نفوس الشرق والشرقيين، فوضعوا جميعًا فى ترتيبها دور أفكارهم، وعلقوا على النموذج الذى أرادوا صنعه بها الآمال، ورأوها نقطة انطلاق إلى ما وراء حدودها، ومركز جذب للآخرين

ونحن نعتقد أن تأصيل حركتنا الفكرية المعاصرة، وربط عناصرها وقسماتها المتعددة بجذورها فى عصر نهضتنا لن يأتيا لنا دون إعادة تقديم هؤلاء الرجال العظام إلى المفكر والمثقف والقارئ العربى والمسلم من جديد تقديم أعمالهم الفكرية الكاملة .. ودراستهم على ضوء قسماتهم الفكرية التامة غير المنقوصة ولا المجتزأة

واستخدام المنهج العلمى فى تقديم جوانبهم الإيجابية وعرض ما فى فكرهم من سلبيات... وذلك لأن هؤلاء الرجال الثلاثة يكونون ظواهر فكرية متنوعة، طرقت مجالات متعددة، ولكن آفاقهم جميعًا قد احتوت العناصر المتكاملة التى تطلبتها واقتضتها عملية النهضة والبعث والإحياء...

فليس أمام الذين يريدون النظر إلى حياتنا الفكرية من جوانبها «المتنوعة ـ المتكاملة»، والذين يريدون تأصيل جذور هذه الحياة وقسماتها المتقدمة، أو يشاءون اكتشاف الأصول الأولى لما فى هذه الحياة الفكرية من سلبيات، ليس أمام هؤلاء إلا النظر فى تراث هؤلاء الأعلام الثلاثة، بعد جمعه وتحقيقه وتبويبه التبويب

الموضوعي والتاريخي الذي يعيد له إمكانات الفعل والتأثير، ويجعله ميسراً لجمهور المثقفين المعاصرين...

* * *

والأعمال الفكرية الكاملة للأستاذ الإمام محمد عبده... التي نقدمها الآن، ونقدم لها، هي حلقة من الحلقات التي أردنا بها تحقيق هذا الهدف الذي تحدثنا عنه.

ففي سنة ١٩٦٧م أخرجنا بداية الأعمال الكاملة للأفغاني، وها نحن أولاء نقدم الآن أعمال الأستاذ الإمام[٥]، في خمسة أجزاء.. وذلك بعد أن جمعناها من مصادرها الأصلية، ومن مظانها، تلك المصادر والمظان التي بلغت مئات الكتب والصحف والمجلات..

وبعد أن حققناها وميزنا بين ما هو للأستاذ الإمام وبين ما هو لغيره، وحققنا الفصل بين أعماله وأعمال كل من الأفغاني ورشيد رضا وسعد زغلول وعبد الله النديم، لأول مرة في تاريخ فكر هؤلاء الأعلام..

وبعد جمع هذه الأعمال، وتحقيقها، بوبناها تبويباً موضوعياً وتاريخياً في الوقت نفسه. فما كتبه في الموضوع الواحد جمعناه في المكان الواحد، ورتبناه ترتيباً تاريخياً، حتى يبصر الباحث والقارئ عوامل التطور في فكر الرجل، ويستطيع أن يرد هذا التطور إلى العوامل الموضوعية أو الذاتية التي شهدتها حياته، والتي أثمرت هذا التطور في فكره..

ولقد خصصنا الجزء الأول لفكره في السياسة والثاني لفكره الاجتماعي، والثالث لفكره في الإصلاح الفكري والتربوي والإلهيات وباقي الأجزاء لتفسيره لما فسر من سور القرآن وآياته، وهو التفسير الذي أودع فيه خلاصة فكره في الإصلاح الديني وتحرير العقل من قيد التقليد.

ولقد آثرنا أن نقدم بين يدي هذه الأعمال بدراسة مستفيضة عن فكره السياسي والاجتماعي، وكذلك مذهبه في التجديد الديني، والإصلاح اللغوي والأدبي، وأخرى عن تحقيقنا للنصوص التي كانت محل اختلاط بينه وبين غيره من المفكرين... وفي الحديث عن فكره السياسي والاجتماعي، أمدتنا أعماله بعد

جمعها وتحقيقها، لأول مرة، بما حسم العديد من القضايا التي لم تحسم من قبل حول فكره وموقفه من السياسة وأحداثها. وهي الحديث عن النصوص التي حققنا نسبتها، بعد أن كانت شائعة أو منسوبة لغير صاحبها، تبرز نماذج من الجهود التي بذلناها في هذا المقام..

ولقد آثرنا ألا نترجم لحياة الرجل ترجمة تقليدية بعيدة أو تكرر ما قدم عن حياته من ترجمات، وفضلنا على ذلك أن نقدم لحياته هذه «بطاقة» كثفت فيها كل أحداث هذه الحياة وإنجازاتها، مستفيدين في ذلك بما كتب عنه، مصححين الكثير من أخطائه، مضيفين لأشياء جديدة استخلصناها من تجمُّع أعماله الفكرية كاملة لدينا لأول مرة في تاريخ تراث هذا الإمام العظيم..

ونحن إذ شئنا أن نلقي، في هذا التمهيد، بعض الضوء على جزئيات هذا العمل الذي نقدمه، سواء منه الدراسة أو الأعمال، فإن بنا الحديث في هذا التمهيد.. وبذلك، فنحن نضرب صفحًا عن هذا الحديث، تاركين أمره للباحثين والقراء، راجين أن نكون قد وفقنا لأهم ما ابتغيناه من وراء الجهد الذي بذلناه في هذا السبيل والله ولي التوفيق.

## بطاقة حياة

(إن والدى أعطانى حياة يشاركنى فيها أخواى «على» و«محروس». والسيد جمال الدين الأفغانى أعطانى حياة أشارك بها محمداً وإبراهيم وموسى وعيسى والأولياء والقديسين!..)

محمد عبده

# بطاقة حياة

هذه الصفحات القليلة ليست ترجمة تقليدية لحياة الأستاذ الإمام، فقد وضعت لحياته العديد من الترجمات، على أسس متعددة ومتباينة من المناهج الخاصة بالترجمة لحياة العظماء والمفكرين والحكماء.

وبالرغم من أن لنا العديد من الملاحظات على بعض ما كتب عن حياته من تاريخ، إلا أن المقام الذي نحن فيه ليس مقام الترجمة المستفيضة لحياته الخصبة و الغنية بالعبر والمثل والدروس. وإنما الأمر الذي نحن بصدده ـ وهو التقديم بين يدي أعماله الفكرية الكاملة ـ يستدعي أن نستدل بمحاولة الترجمة له محاولة تقديم (بطاقة حياته الفكرية والعملية)، إن جاز هذا التعبير. ففي سطور، شديدة الإيجاز، سنكشف أحداث حياته الفكرية و لعملية، مبررين أهم قسماتها، واضعين اليد على عوامل تكوين هذه القسمات، مشيرين إلى درجات التطور التي حدثت له في المراحل التي مرت بها حياته.

وفي كل ذلك، فنحن نستفيد من كل ما قرأناه مما كتب عنه. وبالدرجة الأولى، نحتكم إلى أعماله الفكرية هو، بعد الجمع لها ـ وهو ما يحدث للمرة الأولى ـ وبعد التحقيق العلمي لنصوصها كي تتميز عن نصوص غيره. وهو ما يحدث أيضًا للمرة الأولى. وهما الأمران اللذان أتاحا لنا تصحيح العديد من تواريخ الأحداث الفكرية والعملية التي شهدتها حياته والتي أخطأ في كثير منها من كتبوا له وعنه بعض الترجمات. ولقد أعاننا على هذا التصحيح أيضًا ما أتاحه لنا جمع أعماله وتحقيقها،

ومن ثم اكتمال معالم فكره في حركته وتطوره، وما أتاحه لنا ذلك من تقديم دراسة عن فكره السياسي والاجتماعي نعتقد أنها قد حسمت ذلك الجدل والتخبط اللذين لازما الحديث عن هذا الجانب من آثاره ما يقرب من قرن من الزمان.

«قبطاقة حياته» الفكرية والعملية التي نقدمها في هذه الصفحات القليلة، هي ثمرة لجهد من سبقنا في الترجمة له، ولتلك الإضافات الأساسية الجديدة التي يقدمها جمع أعماله وتحقيقها، وقد أثمره هذا الجمع والتحقيق من تقديم الصورة الدقيقة والمتكاملة عن أحداث حياة هذا المفكر الكبير

أما صفحات هذه «البطاقة»، فإنها تتسلسل مع تطور الحياة التي ترصد معالمها وقسماتها لتسجل مراحل هذا التطور، ولتقدم لنا عن هذه الحياة صفحات ستًا:

١ ـ تكوين صباه. والفترة التي كان يصدق فيها عن طلب العلم ذلك المنهج الجامد الذي كان عليه التعليم بالأزهر في ذلك الحين

٢ ـ إشراقة التصوف التي اجتذبه بواسطتها حال أبيه الشيخ درويش خضر، فمنحه بها الثقة في إمكانية تحصيل العلم وضرورة التعليم وجدواه

٣ ـ قيادة جمال الدين الأفغاني له من درب التصوف والتنسك إلى ساحة الفلسفة والحكمة والعمل السياسي في سبيل الوطن والشرق والإسلام

٤ ـ المرحلة الأولى التي حمل فيها مسئولية دعوة الإصلاح بمصر، بعد نفي أستاذه جمال الدين، ولكن بمنهجه الخاص والمتميز، وما انتهت إليه من مشاركته العرابيين في الثورة، ثم السجن، والنفي، بعد هزيمتهم في سنة ١٨٨٢ م.

٥ ـ مرحلة المنفى، ورحلته من الشرق إلى الغرب، ثم من الغرب إلى الشرق. والعودة إلى مذهبه الأصلي المتميز في طريق الإصلاح

٦ ـ العودة من المنفى، وتبوؤه مكان الصدارة الفكرية في العالم الإسلامي، بعد أن نجحت السلطنة العثمانية في سجن أستاذه الأفغاني في قصر الذهب والجواسيس بالآستانة، حتى لقط فيها نفسه الأخير!

فهي إذن «بطاقة حياة» من ست صفحات:

● وُلد الشيخ «محمد عبده حسن خير الله» في قرية «محلة نصر» بمركز «شبراخيت» من أعمال مديرية (محافظة) «البحيرة» في سنة ١٨٤٩م (١٢٦٦هـ)، في أسرة تعتز بكثرة رجالها، ومقاومتهم لظلم الحكام، وتحملهم في سبيل ذلك العديد من التضحيات. هجرةً، وسجنًا، وتشريدًا، وضياع ثروة. وهو يحكي عن هذا الأمر فيقول: إنه قد سعى واش بأهلي «عند الحكام بحجة أنهم ممن يحمل السلاح» ويقف في وجوه الحكام وأعوانهم عند تنفيذ المظالم، فأخذوا جميعًا، ورجوا في السجون واحدًا بعد واحد. ومن دخل منهم السجن لا يخرج إلا ميتًا. وكان جدي «حسن»، شيخًا بالبلدة، وهو الذي بقي من رجال البيت مع ابن أخيه إبراهيم.

● عمقت هذه النشأة الاعتزاز بالمجد والأصالة، وعدم الربط بين هذه الأصالة وبين الغنى والثروة، والحض باحترامه على أهل الثراء، خصوصًا المسرفين منهم والعاطلين عن الكفاءة، وأيضًا الضن بهذا الاحترام على الحكام الظالمين. ولقد لمس الأفغاني فيه هذا الخلق السامي فقال له: «قل لي بالله.. أي أبناء الملوك أنت؟!». وقال عنه الخديو عباس: «إنه يدخل عليّ كأنه فرعون!».

● تلقى تعليمه الأولي للقراءة والكتابة، وحفظ القرآن، بالقرية، وبدأ ذلك وهو في السابعة من عمره[٦]. ثم ذهب إلى «الجامع الأحمدي» بطنطا ليحضر هناك دروس تجويد القرآن الكريم في سنة ١٨٦٢م (سنة ١٢٧٩هـ).

● بدأ في سنة ١٨٦٤م (سنة ١٢٨١هـ) يتلقى أول دروسه الأزهرية في «الجامع الأحمدي» بعد أن استكمل تجويد القرآن. ولكن أساليب التدريس العقيمة قد صدته عن قبول الدروس، فقرر هجران الدراسة بعد عام من شروعه فيها، وعاد إلى القرية سنة ١٨٦٥م (سنة ١٢٨٢هـ)، وتزوج، وعزم على العمل بالزراعة مع أبيه وأخويه والانقطاع عن سلك التعليم. ولكن والده رفض ذلك، وقرر إعادته إلى «الجامع الأحمدي» في العام نفسه.

* * *

-٢-

● في هذه الفترة التقى بالشيخ درويش حصر - حال ولده - وهو صوفي كان على اتصال بالزاوية السنوسية، فألقى إليه بعض من حكمة التصوف، وفاده إلى شيء من سلوك الصوفية، فعادت إليه الرغبة في طلب العلم، وعاد إلى «الجامع الأحمدي» سنة ١٨٦٥م (سنة ١٢٨٢هـ)، وبدأ يفكر في الذهاب إلى القاهرة كي يلتحق بالجامع الأزهر.. وتحت تأثير التصوف حدث ذلك الذي صور به تلك الرعبة عندما كتب ليقول: «في يوم من شهر رجب من تلك السنة (سنة ١٢٨٢هـ)، كنت أطالع بين الطلبة، وأقرأ في (شرح الزرقاني)، فرأيت أمامي شخصاً يشبه أن يكون من أولئك الذين يسمونهم بالمجاذيب. فلما رفعت رأسي إليه قال ما معناه: ما أحلى حلواء مصر البيضاء.. فقلت له وأين الحلوى التي سمعت؟ فقال: سبحان الله! من حمد وحمدا!.. ثم انصرف.. فعندت ذلك القول إلهاماً ساقه الله إليّ، ليحملني على طلب العلم في مصر، دون ظنط».

● ذهب إلى الأزهر، بمصر، في فبراير سنة ١٨٦٦م (شوال سنة ١٢٨٢هـ)[٧].

● كان بالأزهر يومئذ حزبان: حزب شرعي محافظ.. وحزب صوفي أقل في محافظته من الشرعيين.. وحضر محمد عبده دروس كل من الحزبين، فسمع من الحزب الشرعي المحافظ دروس الشيخ عليش، والرفاعي، والحبيراوي، والطرابلسي، والبحراوي ولكنه انتمى إلى الحزب الصوفي، وكان رائده الشيخ حسن رضوان (المتوفى سنة ١٨٩٢م - ١٣١٠هـ) صاحب منظومة (روض القلوب المستطاب).. وكان من هذا الحزب الشيخ حسن الطويل، والشيخ محمود البسيوني..

* * *

-٣-

زار الأفغاني مصر للمرة الثانية، وطاب له المقام بها في سنة ١٨٧١م (سنة ١٢٨٨هـ) فاتصل به محمد عبده، ولازم مجلسه منذ شهر المحرم من ذلك العام[٨].

وودع لذلك حلقات الدروس الأزهرية العقيمة بأرجوزة نظمها وقال فيها :

لو كان هذا وصفهم ما شنعوا

بل وقتهم في جاء زيد ضيعوا

ظنوا بأن العلم علم القول . . لا

والله، بل علم القلوب فضلا

● انتقل به الأفغاني من التصوف والتنسك إلى «الفلسفة ـ الصوفية» . . وكان الأفغاني يقول : «الفيلسوف إن لبس الخشن، وأطال المسبحة، ولزم المسجد فهو صوفي . . وإن جلس في قهوة، «عتابيًا» وشرب الشيشة فهو فيلسوف»!!

● كتب مقدمة (لرسالة الواردات) العلمية، التي أملاها الأفغاني سنة ١٨٧٢م (سنة ١٢٩٠هـ)، وهذه المقدمة هي أول الآثار الفكرية التي حفظت لنا من تراثه (وهي لم تنشر إلا بعد وفاته).

● أول ما نشر باسمه كان «بالأهرام» في سنته الأولى سنة ١٨٧٦م (سنة ١٢٩٣هـ)، وكان لا يزال يلتزم السجع في أسلوبه، وسنه يومئذ كانت سبعة وعشرين عاما.

● دخل امتحان العالمية في سنة ١٨٧٧م (١٣ جمادى سنة ١٢٩٤هـ)، ونالها من الدرجة الثانية، وكانت سنه ثمانية وعشرين عاما، ولولا إصرار رئيس لجنة الامتحان الشيخ محمد المهدي العباسي، شيخ الأزهر، على نجاحه، لرسب؛ لأن بعض الأعضاء كانوا قد تواصوا على إسقاطه، لآرائه وصحبته لجمال الدين الأفغاني.

● واصل بعد تخرجه تدريس كتب المنطق، والكلام المشوب بالفلسفة في الأزهر . . وقد كان حتى قبل تخرجه يعيد على طلبة الأزهر إلقاء دروس الأفغاني التي كان يلقيها في منزله، والكتب التي يشرحها ويعلق عليها، فقرأ لهم (إيساغوجي) في المنطق، و(شرح العقائد النسفية) لسعد التفتازاني، مع حواشيه، و(مقولات الشجاعي بحاشية العطار)، وغيرها . . وعقد في بيته درسا شرح فيه

لبعض لطلبة بعض المؤلفات الفكرية الحديثة والقديمة، مثل: (التحفة الأدبية في تاريخ تمدن الممالك الأوروبية) لنوربر الفرنسي «فرانسوا جيرو»، تعريب الخواجة نعمة الله خوري، وقرظه في (الأهرام) هو وأستاذه الأفغاني وكتاب (تهذيب الأخلاق) لابن مسكويه.

● في سنة ١٨٧٨م (أواخر سنة ١٢٩٥هـ)، عين مدرسًا للتاريخ بمدرسة دار العلوم، فقرأ على طلابه مقدمة ابن خلدون، وألف لهم كتابًا، ضاعت أصوله، هو (علم الاجتماع والعمران)، وعين مدرسًا للعلوم العربية في مدرستي الألسن والإدارة.

● اشترك مع أستاذه الأفغاني في التنظيمات السياسية السرية التي أنشأها الأفغاني بمصر وأمرها (الحزب الوطني الحر) الذي كان شعاره (مصر للمصريين)- أي لا للأجانب ولا للشراكسة- والذي ضم الطلائع الوطنية المستنيرة من طبقات مصر في ذلك الحين.

● أبرز أعماله الفكرية في هذه المرحلة، بعد دروسه وتدريسه، مقالاته في الصحف، وهي: (تقريظ جريدة الأهرام) و(الكتابة والقلم) و(العلوم الكلامية والدعوة إلى العلوم العصرية)، وتقديم تقريظ الأفغاني لكتاب (التحفة الأدبية)..

كما صاغ في هذه المرحلة العديد من آثار أستاذه الأفغاني، مثل حاشيته على (شرح الدواني للعقائد العضدية)، وفلسفة الصناعة، ورسالة الواردات.. وصاغ أيضًا الرسالة التي ترجمها على باشا مبارك، ونشرها بالأهرام بعنوان (المدبر الإنساني والمدبر العقلي الروحاني).

● وأهم نقطة تميز بها بمشاؤه عن إنشاء غيره- عن صاغ لهم أفكارهم وأمالهم- في هذه المرحلة هي السجع.. فلقد كان يسجع عندما ينشئ، وينحني عنه عندما يصوغ أفكار وأمالي الآخرين الذين لا يسجعون.

* * *

● في يوليو سنة ١٨٧٩م (سنة ١٢٩٦هـ) نفى الأفغاني من مصر... وعزل الإمام من منصب التدريس في مدرستي دار العلوم والألسن وحددت إقامته بقريته «محلة نصر».

● في سنة ١٨٨٠م (أواسط سنة ١٢٩٧هـ)، استصدر رياض باشا، ناظر النظار، عفواً من الخديو توفيق عن الإمام، واستدعاه من قريته، وعينه محررا ثالثا في (الوقائع المصرية) فاستهل كتابته بها في ١٩ يوليو سنة ١٨٨٠م، وفي ٩ أكتوبر من العام نفسه عين رئيسًا لتحريرها (محرر أول الصحيفة العربية الرسمية)، وتولى مسئولية الرقابة على المطبوعات.

● في ١٨ مارس سنة ١٨٨١م (٢٨ ربيع الآخر سنة ١٢٩٨هـ) أنشئ المجلس الأعلى للمعارف العمومية، وعين الإمام عضوا فيه.

● في هذه الفترة أبعد عن الاشتغال بالتدريس، وعمل بالصحافة والسياسة. وبذلك برز اختلافه عن الأفغاني في وسيلة النهضة بالشرق والشرقيين (فهو عندما يدرس لا يختلف عن الأفغاني إلا في درجة الميل إلى الفلسفة ولكن عندما يعمل بالسياسة العليا والمباشرة يبدو الفرق بينهما واضحًا.. فرق المصلح من الثوري).

● انضم مع الحزب الوطني الحر إلى العرابيين بعد مظاهرة عابدين في ٩ سبتمبر سنة ١٨٨١م.. ثم ألقى بكل قواه في الثورة بعد المذكرة الثانية الإنجليزية الفرنسية إلى مصر في يناير سنة ١٨٨٢م عندما تهددت الأخطار الأجنبية استقلال مصر، وظل في مكانه من المسئولية والقيادة مع الثوار حتى هزيمة الثورة في سبتمبر سنة ١٨٨٢م.

● بعد هزيمة الثورة سجن ثلاثة أشهر. ثم حكم عليه بالنفي ثلاث سنوات بدأت في ٢٤ ديسمبر سنة ١٨٨٢م، ولكنها امتدت إلى ما يقرب من ست سنوات.

● أبرز أعماله الفكرية في هذه المرحلة، هي مقالاته، وأعلبها نشر في (الوقائع المصرية) مثل: (عيد مصر ومطلع سعادتها) و(حاجة الإنسان إلى الزواج) و(حكم الشريعة في تعدد الزوجات) و(حكومتنا والجمعيات الخيرية) و(حب الفقر أو سفه الفلاح) و(إبطال البدع من نظارة الأوقاف العمومية) و(وحامة الرشوة) و(العفة ولوازمها) و(تخصيص لما يوجب التعميم) و(بطلان الدوسة) و(مستدياتنا العمومية وأحاديثها) و(تخصص لما يوجب التعمم) و(المعرفة في المجتمع) و(الأدب الوهمي) و(الحشيش) و(وضع الشيء في غير محله) و(الصياح خلف الجنائز) و(عادات المأتم) و(التملق) و(فسحة التمثال) و(انتقاد في غير موضعه) و(الخرافات) و(العدالة والعلم) و(التربية في المدارس والمكاتب الميرية) و(المعارف) و(ما هو الفقر الحقيقي في البلاد) و(تأثير التعليم في الدين والعقيدة) و(الكتب العلمية وغيرها) و(احترام قوانين الحكومة من سعادة الأمة) و(القوة والقانون) و(الوطنية) و(خطأ العقلاء) و(اختلاف القوانين باختلاف أحوال الأمم) و(مصر والحبشة) و(نيل المعالي بالفضيلة) و(قانون لوظائف المدنيه) و(أرهم الخرائد) و(الحياة السياسية) و(رفع وهم) و(الشورى والاستبداد) و(الناس من خوف الذل في ذل) و(لا تتم نكاية الأعداء إلا بحياة الأصدقاء) و(احتفال جمعية المقاصد بالتصديق على لائحة النواب) و(مقابلة الشكر بالشكر) و(الاتحاد في الرأي قرين الاتحاد في العمل) وأيضا «ترجمته للسرودي» و«برنامج الحزب الوطني الحر» و«دفاع عن حكومة الثورة» و«مفكرة لأحداث العرابية» وكتبته، من السجن، شعرا ونثرا بعد هزيمة الثورة إلخ.. إلخ.

* * *

## ـ ٥ ـ

● ذهب إلى «بيروت» منفيا في ٢٤ ديسمبر سنة ١٨٨٢م (١٣ صفر سنة ١٣٠٠ هـ)، وكانت سنه يومئذ أربعة وثلاثين عاما، فأقام بها نحو عام، حتى دعاه أستاذه الأفغاني إلى اللحاق به في باريس في أواخر سنة ١٨٨٣م[٩].

● من حجرة صغيرة متواضعة فوق سطح أحد منازل باريس، أخذ يعمل مع الأفغاني في إخراج جريدة (العروة الوثقى)، لسان حال الجمعية (العروة الوثقى) السرية التي قام بتنظيمها في بلاد الشرق، وخاصة مصر والهند. . فصدر منها ثمانية عشر عدداً، أولها في ١٣ مارس سنة ١٨٨٤م (١٥ جمادى الأولى سنة ١٣٠١هـ) وآخرها في ١٧ أكتوبر سنة ١٨٨٤م (٢٦ ذي الحجة سنة ١٣٠١م)، وكان عمله في هذه الجريدة عمل «المحرر الأول» (رئيس التحرير)

● شغل في تنظيم (العروة الوثقى) السري منصب نائب الرئيس (الأفغاني). ومارس العمل التنظيمي السري وتنقل بهذه الصفة في بلاد كثيرة، بعضها في أوروبا، وبعضها في الشرق. وكان كثير من رحلاته هذه سرية. . ودخل مصر في هذه الفترة سرا (سنة ١٨٨٤م) أثناء اشتداد ثورة المهدي في السودان، وباشر قيادة عمل الجمعية السرية[١٠] وكتب في هذه الفترة عددا من الرسائل السرية إلى بعض فروع التنظيم.

● زار «لندن» داعيًا بوجوب جلاء الإنجليز عن مصر، والتقى بوزير الخارجية الإنجليزي ووجوه البرلمان والصحافة والرأي العام.

● بعد توقف (العروة الوثقى)، ويأسه من العمل السياسي المباشر كوسيلة لنهضة الشرق، غادر باريس إلى تونس، ومنها إلى بيروت سنة ١٨٨٥م، على أمل العودة إلى مصر ثانية.

● في هذه الفترة أسس جمعية سرية للتقريب بين الأديان، شارك فيها عدد من رجال الدين المستنيرين ممن ينتمون إلى الأديان السماوية الثلاثة. . . وكان يرى «أن أصول تلك الأديان والمذاهب حق، ثم طرأ عليه الباطل، فبعضه ثابت بما فيه من الحق، وبعضها بما وضع له من النظام الموافق لسنن الكون والاجتماع، فالنظام حق، وهو ثابت باق بذاته، وما في الجمعية أو المذهب من الباطل تابع له باق به، مع عدم معارضة أهل الحق لما فيه من الباطل. . . وأن التقريب بين الأديان هو ما جاء به الدين الإسلامي. ﴿قُلْ يَا أَهْلَ الْكِتَابِ تَعَالَوْا إِلَى كَلِمَةٍ سَوَاءٍ بَيْنَنَا وَبَيْنَكُمْ﴾ (آل عمران. ٦٤). . . . «إن القرآن، وهو منبع الدين، يقارب بين المسلمين وأهل الكتاب، حتى يظن المتأمل فيه أنهم منهم، لا يختلفون عنهم إلا في بعض أحكام قليلة،

ولكن عرض على الدين روائد أدخلها عليه أعداؤه اللاسود لباب أحبائه فأفسدوا قلوب أهاليها . . .»

● وفي بيروت مارس العمل الثقافي والتربوي والفكري، إلى جانب قليل من العمل السياسي المباشر بحكم الصلات التي كانت لا تزال قائمة بينه وبين الأفغاني وتلميذه (العروة الوثقى).

● من مقالاته السياسية التي كتبها ببيروت: (رسالة السير صمويل بيكر في السودان ومصر وإنجلترا)، و(مصر وجريدة الحقة)، و(مراسلات)، و(مصر والمحاكم الأهلية)، وبعض الرسائل لعدد من الساسة والوجهاء ومنها أرسل بعض آراء الأفغاني وتلميذه (العروة الوثقى) في السياسة الشرقية فنشرت، دون توقيع، في (الأهرام) بالإسكندرية، وفي نشاطه السياسي هذا كان ملتزما بخط (العروة الوثقى) في العداء الصريح والمباشر للإنجليز

● ومن مقالاته الاجتماعية في هذه الفترة مقال (الانتقاد) الذي كتبه في مجلة «ثمرات الفنون»

● برزت في بيروت جهوده التربوية وأعماله الثقافية والفكرية. فكتب، (لائحة إصلاح التعليم العثماني) و(لائحة إصلاح القطر السوري). وشرع في كتابة (لائحة إصلاح التربية في مصر). كما شرع في تحقيق كتب التراث العربي الإسلامي، كرائد للمحققين العرب في العصر الحديث، فحقق وشرح (مقامات بديع الزمان الهمذاني) و(نهج البلاغة)، والتزم في التحقيق منهجًا علميًا حدده في تقديمه لمقامات بديع الزمان الهمذاني، عندما تحدث عن «تصحيح متن الكتاب» بواسطة نسخ عديدة مخطوطة وأحيانًا مطبوعة، فقال: «وأما تصحيح متن الكتاب فقد وفق الله له بتعداد النسخ لديها، وإن عظمت شقة الاختيار علينا لتباين الروايات واتفاق الكثير منها على ما لا يصح معناه، ولا يستجاد مبناه، فكان الوضع اللغوي أصلاً نرجع إليه، والاستعمال العرفي مرشدًا نعول عليه، ومكان المصنف بين أهل اللسان ميزانًا للترجيح، ومقياسًا نعتمد به في التصحيح، فإن تعددت الروايات على معان صحيحة أثبتنا في الأصل أولاها بالوضع، إما لتأيده بالاتفاق مع أكثر ـ

الروايات وبما لشهيره بقرب معناه إلى ما احتف به من أجزاء القول، ثم أشرنا إلى الروايات الأخرى في التعليق.

واستعنت الله على العمل.. وأقدمت على ذلك بلا سابق أقتفيه، ولا ذي مثال أحتذيه، ولا مادة لي إلا طبع عربي وذوق أدبي، وأمهات اللغة الحاضرة، وأمثال العرب السائرة، ومقالات لهم على الألسن دائرة[11].. » كما عبر في المقال الذي كتبه حول كتاب (فتوح الشام) المنسوب للواقدي عن المنهج العلمي في نقد النصوص وتحقيق نسبتها إلى أصحابها. وهو المنهج الذي استخدمه من بعد ذلك الدكتور طه حسين في كتابه (في الشعر الجاهلي)[12]

● كما أتم في بيروت كذلك ترجمة (رسالة الرد على الدهريين) للأفغاني، عن الفارسية بمساعدة تلميذ الأفغاني «عارف أفندي أوتراك» وصدرها بترجمة عامة لأستاذه الأفغاني.

● اشتغل بالتدريس في (المدرسة السلطانية) ببيروت سنة ١٨٨٦ م (سنة ١٣٠٣ هـ)، فانتقل بها من مدرسة شبه ابتدائية إلى مدرسة شبه عالية.. ومن الكتب التي شرحها فيها (نهج البلاغة)، و(ديوان الحماسة) وإشارات ابن سينا، وكتاب التهذيب، ومجلة الأحكام العدلية العثمانية.. كما ألقى فيها دروس التوحيد التي تحولت بعد عودته لمصر إلى (رسالة التوحيد)

● بدأ تفسير القرآن بمنهج عقلي حديث لم يسبق في الشرق منذ يقظته، طبق فيه منهج أستاذه الأفغاني، وكان ذلك بالمسجد العمري ببيروت، فكان يعقد درسه به ثلاث ليال في الأسبوع، واجتذب درسه هذا الحركة الفكرية والثقافية هناك، حتى إن المستنيرين من المسيحيين كانوا يجتمعون على باب المسجد لسماعه. ولما حالت ضوضاء الشارع دون سماعهم له طلبوا منه السماح لهم بدخول المسجد لمتابعة حديثه، فسمح لهم بالوقوف داخل المسجد إلى جوار الباب!! ـ واستمرت دروسه هذه في التفسير حوالي السنتين. ولم يسجل لنا منها شيء.

● في بيروت تزوج من زوجته الثانية، بعد أن توفيت زوجته الأولى.

● سعى من بيروت لدى أصدقائه كي يطلبوا له العفو ليعود إلى مصر... وكان

تلميذه سعد زغلول يلح على الأميرة نازلي هانم فاضل كي تستخدم نفوذها عند اللورد كرومر للعفو عن الإمام. . وسعى لذلك أيضًا الشيخ علي الليثي والعارف أحمد مختار باشا، وكيل السلطان بالقاهرة. . . وعندما اقتنع كرومر بأن الإمام لن يعمل بالسياسة، وأنه سيقصر نشاطه على العمل لتربوي والثقافي والفكري، استخدم نفوذه في استصدار العفو من الخديو توفيق، فعاد الأستاذ الإمام إلى مصر في سنة ١٨٨٩م (سنة ١٣٠٦هـ).

* * *

- ٦ -

عندما عاد الإمام إلى مصر اتخذ لنفسه سكنًا في شارع «الشيخ ريحان»، بالقرب من قصر عابدين. ولما زاره صديقه عبد العزيز أفندي سلطان طرابلسي، وسأله عن سر اختياره هذا المكان للسكنى، قال له «حتى يطلع عابدين مطلعة!!»

● كان يدرك أن الود المفقود بينه وبين الخديو توفيق سيظل مفقودًا، فسلك طريق لعلاقات المباشرة مع اللورد كرومر، وقدم إليه، مباشرة، اللائحة التي كتبها لإصلاح التربية والتعليم بمصر.

أراد أن يمارس عمله المحبب، وهو التدريس، وخاصة في دار العلوم. .

فرفض الخديو توفيق، حتى لا يتيح له فرصة تربية الأجيال الجديدة على أساس من آرائه وأفكاره. وعينه الخديو، سنة ١٨٨٩م، قاضيًا بمحكمة «بنها»، كي يبعده عن القاهرة وعن التدريس، فقبل على مضض، ثم انتقل إلى محكمة الزقازيق، ثم محكمة عابدين، ثم ارتقى إلى منصب مستشار في محكمة الاستئناف سنة ١٨٩١م.

● في هذه الفترة، دارت مراسلات قديمة بينه وبين الأفغاني في الآستانة بعد أن استقر بها سنة ١٨٩٢م. ولكن موقف الإمام من السياسة والإنجليز جلب عليه غضب أستاذه. وبعد انقطعت المراسلات بينهما بعد أن عنفه الأفغاني أكثر من مرة على حذره وخوفه، واتهمه بالجبن، وكتب إليه مرة يقول له «. . تكتب إليَّ

ولا تمضى ؟!. وتعقد الألعاز؟!. من أعدائى؟!... ومن الكلاب، قلت أو كثرت؟!. كن فيلسوفًا ترى العالم العوبة، ولا تكن صبيا هلوعا!!..». وقال له فى رسالة أخرى. «إن الرسالة ما وصلت. ولا بيّنت لنا موضوعها، وخلاّ منك.. قوى الله قلبك!!...» وبلغ الأمر إلى حد توقف الإمام عن رثاء أستاذه فى الصحف عندما مات فى ٩ مارس سنة ١٨٩٧م، واكتفى بالحزن عليه، وقال: إن «والدى أعطانى حياة يشاركنى فيها أخواى «على» و «محروس» والسيد جمال الدين أعطانى حياة أشارك بها محمدًا وإبراهيم وموسى وعيسى، والأولياء والقديسين. ما رثيته بالشعر لأنى لست بشاعر، وما رثيته بالنثر لأننى لست الآن بناثر. رثيته بالوجدان والشعور، لأننى إنسان أشعر وأفكر!!».

● بعد موت الخديو توفيق، وتولى الخديو عباس حلمى الثانى السلطة، قامت فترة من الوفاق بين الأستاذ الإمام وبين العرش، وكان أساسها أن الإمام أقنع الخديو بأن يعاونه فى العمل لإصلاح المؤسسات التعليمية والتربوية والاجتماعية الثلاث الأزهر، والأوقاف، والمحاكم الشرعية.. وفى سنة ١٨٩٥م (٦ رجب سنة ١٣١٢هـ) تشكل مجلس إدارة الأزهر، برئاسة الشيخ حسونة النواوى، ودخل فيه الأستاذ الإمام والشيخ عبد الكريم سلمان ممثلين للحكومة. وكان حريصًا على أن يسير هذا المجلس وفق لائحته وقوانينه، لا بمشيئة الخديو وحاشيته، وقال للخديو يومًا، أمام أعضاء المجلس: «إن مجلس إدارة الأزهر لا يعرف لسموكم أمرا عليه إلا بهذا القانون الذى بين يديه، دون الأوامر الشفوية التى يبلغها عنكم من لا يثق به المجلس، لمخالفته لقانونكم..».

● اصطدمت سياسة الوفاق بينه وبين الخديو عباس بعاملين أساسيين.

أولهما: مذهب الإمام المعتدل فى السياسة بإزاء الإنجليز، والذى جعله يهادن كرومر وسلطة الاحتلال، فلا يعتبر معركته المباشرة ضدهم، وإنما ضد العقبات التى تحول دون إصلاح الأزهر، والأوقاف، والمحاكم الشرعية، والتربية والتعليم. وهو الموقف الذى رضى عنه الإنجليز ورحبوا به، لأنه يتيح لهم الهدوء والاستقرار.

وثانيهما معارضة الأستاذ الإمام وحسن باشا عاصم لمطامع الخديو في أراضي الأوقاف، عندما أراد أن يستبدل ببعض أراضيه أخرى من أراضي الأوقاف.. وبذلك انتهت فترة الوفاق هذه إلى مرحلة من الحذر والعداء. استمرت من سنة ١٩٠٢م حتى وفاة الأستاذ الإمام[١٣].

● في سنة ١٨٩٢م (سنة ١٣١٠هـ)، اشترك في تأسيس «الجمعية الخيرية الإسلامية»، التي تهدف لنشر التعليم وإعانة المنكوبين، وتولى رئاسة هذه الجمعية في سنة ١٩٠٠م (سنة ١٣١٨هـ)

● في ٣ يونيو سنة ١٨٩٩م (٢٤ محرم سنة ١٣١٧هـ) عين في منصب مفتي الديار المصرية. وتبعًا لهذا المنصب أصبح عضوًا في مجلس الأوقاف الأعلى، فسعى إلى إصلاحها، وإصلاح المساجد بوضع وتطبيق اللائحة التي ضمنها أفكاره لإصلاح هذا المرفق الإسلامي الهام.

● وفي ٢٥ يونيو سنة ١٨٩٩م (١٨ صفر سنة ١٣١٧هـ) عين عضوًا في «مجلس شورى القوانين»

● في سنة ١٩٠٠م (سنة ١٣١٨هـ) أسس «جمعية إحياء العلوم العربية»، فحققت ونشرت عددًا من آثار التراث العربي الإسلامي الفكرية الهامة. وشارك الإمام في عمل هذه الجمعية باستحضار المخطوطات، واستكمال نسخها، ومراسلة الملوك والسلاطين والقنصاة لهذا الغرض، ومقابلة النسخ المخطوطة والشرح والتعليق على هذه الآثار الفكرية الهامة

● في هذه الفترة من حياته سافر إلى خارج مصر عدة مرات إلى الشام.. وإلى أوروبا أكثر من مرة، أشهرها رحلته إليها سنة ١٩٠٣م (سنة ١٣٢١هـ)، ومنها عرج على تونس والجزائر، ثم صقلية وإيطاليا. كما سافر إلى السودان في المدة من ١٨ حتى ٣١ يناير سنة ١٩٠٥م

● بدأ في هذه المرحلة بقية دروسه في تفسير القرآن الكريم بالجامع الأزهر من يونيو سنة ١٨٩٩م (شهر المحرم سنة ١٣١٧هـ)، واستمر في إلقائها نحو ست

سنوات، أي حتى وفاته. وبلغ في التفسير من أول القرآن حتى الآية ١٢٥ من سورة النساء. وكان الشيخ رشيد رضا يدرس ملخصًا في الدرس، لهذا التفسير وبعد عام من بدئه، أخذت تنشره مجلة (المنار) (عدد محرم سنة ١٣١٨هـ مايو سنة ١٩٠٠م)، واستمر ينشر فيها شهريا حتى عددها الخامس من سنتها الخامسة عشرة (٣٠ جمادى الأولى سنة ١٣٣٠هـ، ١٧ مايو سنة ١٩١٢م). وبعد ذلك أخذ رشيد رضا يواصل التفسير منفردًا بالعمل فيه.

● من أبرز أعماله الفكرية في هذه المرحلة: فتاويه، وأحاديثه للصحف والمجلات، و(رسالة التوحيد)، وتحقيق وشرح (البصائر النصيرية لمنطق)، وتحقيق وشرح (دلائل الإعجاز) و(أسرار البلاغة) للجرجاني، و(الرد على هانوتو)، ومقالات الاضطهاد في النصرانية والإسلام- (الإسلام والنصرانية بين العلم والمدنية)- التي رد بها على فرح أنطون سنة ١٩٠٢م، (وتقرير إصلاح المحاكم الشرعية) سنة ١٨٩٩م. والفصول التي شارك بها في كتاب (تحرير المرأة) لقاسم أمين سنة ١٨٩٩م، والفصول التي شرع بها الترجمة لحياته، ومقالاته (لمستند العادل)، و(الرجل الكبير في الشرق)، و(آثار محمد علي في مصر) ومجموعة ملاحظاته وآرائه حول الثورة العرابية، سواء منها ما كتبه في مشروعه لتأريخها بطلب من الخديو عباس، أو ما كتبه لصديقه القديم «بلنت». وأيضًا ترجمته لكتاب (التربية) لهربرت سبنسر عن الفرنسية، التي تعلَّمها في هذه المرحلة من حياته. وكذلك وصيته التربوية التي أملاها بالعربية في مرضه الأخير على «الكونت دي جريفل»، ونشرها في كتابه (مصر الحديثة).

● في مارس سنة ١٩٠٥م (محرم سنة ١٣٢٣هـ) استقال من مجلس إدارة الأزهر احتجاجًا على مؤامرات الخديو عباس التي حال بها دون سير الإصلاح في هذه الجامعة الكبيرة.

● كان- كما يصفه الشيخ رشيد رضا-: «ربع القامة، أسمر اللون، مع وضاءة. عظيم الهامة في اعتدال، عالي الجبهة، كبير الدماغ، أسود العينين براقهما، كأنهما مصباحان أو شرارتان، بارز الوجنتين، أقنى العرنين[١٤]، واسع الفم، منظم

الأسنان، جهورى الصوت، أشعر الذراعين والمكبس والصدر، عصبى المزاج عصلية [15]، ممتلئ الجسم فى غير صحامه، قوى البنية .»[16]

● وفى الساعة الخامسة من مساء يوم ١١ يوليو سنة ١٩٠٥م (٧ جمادى الأولى سنة ١٣٢٣هـ) توفى الأستاذ الإمام بالإسكندرية عن سبعة وخمسين عاما . وعن ثلاث بنات وعن حياة فكرية خصبة وجهود فى التربية والإصلاح. ومواقف تجسد عظمة الإنسان المصرى العربى المسلم وكبريائه لا يمكن أن تموت. فلقد كان عقلاً من أكبر عقول الشرق والعروبة، الإسلام فى عصرنا الحديث.. والموت إنما يصيب الأجسام، أما هذه العقول الفعالة فإنها لا تموت!!

## الإصلاح.. فالثورة.. فالإصلاح

(... من يريد خير البلاد فلا يسعى إلا فى إتقان التربية، وبعد ذلك سيأتى له جميع ما يطلبه.. بدون إتعاب فكر ولا إجهاد نفس!!..)

محمد عبده (إبريل سنة ١٨٨١م)

(لم تكن الثورة من رأيى.. ولكن ما منح الدستور انضممت جميعا إلى الثورة كى تحمى الدستور .)

محمد عبده

(إن العمل على إخراج الإنجليز من مصر عمل كبير جدا، ولا بد فى الوصول إلى الغاية منه من السير فى الجهاد على منهاج الحكمة، والدأب على العمل الطويل ولو لعدة قرون .!!

محمد عبده

## الإصلاح.. فالثورة.. فالإصلاح

قبل أن يغادر جمال الدين الأفغاني مصر، منفيا، في يوليو سنة ١٨٧٩م، وخلال الفترة التي قضاها بها (١٨٧١ ـ ١٨٧٩م) كانت صحبة الشيخ محمد عبده له فيها دائمة، وملازمته له بها كالظل الذي لا يفارق الإنسان. وأهم من هذا، فإننا لا نستطيع أن نمير للأستاذ الإمام في هذه المرحلة شخصية متميزة عن شخصية أستاذه، خصوصا إذ نحن نعرف أنه قد كان لا يزال حديث السن، في دور التلقي والتلمذة على أستاذه، وأنه لم يتخرج في الأزهر إلا في سنة ١٨٧٧م، أي قبل عامين من نفي الأفغاني من البلاد..

ومن الناحية الفكرية، قضى محمد عبده هذه الفترة في التلقي والتلمذة على يدي الأفغاني، وفي نقل أفكاره هذه إلى دائرة أوسع من حلقة العلم في الأزهر والراغبين في هذا اللون الفكري الجديد على مصر في ذلك الحين، وفي التدرب على صياغة الكتابة، منشئا تارة، ومصبغا لأفكار أستاذه في أغلب الأحيان.

أما من الناحية السياسية، فلقد تبع أستاذه كذلك فيما اتخذ من مواقف في هذا الميدان.. فدخل معه «المحفل الماسوني»، ثم غادر معه المحفل البريطاني إلى «المحفل الشرقي لفرنساوي»، عندما وقفت الماسونية بمصر موقف الذي لا يبالي بظلم النظام واستبداده والذي يخدم المصود الأخير الزاحف إلى البلاد[١٧]... ثم ساهم مع أستاذه في تكوين (الحزب الوطني الحر) الذي كشف الأفغاني عن قيامه بمصر أواخر عهد إسماعيل، عندما رأس وفدًا من أعضائه وتحرك ساعيًا عشية عزل

هذا الخديو عن سدة الحكم في البلاد إلى أن يكون خلفه هو الأمير توفيق. وهو الحزب الذي تكوّن وناضل من أجل صد التدخل الأجنبي الزاحف على مصر، واستخلاص مصر للمصريين من أيدي الشراكسة والأتراك، ومن أجل إقامة الحياة الدستورية النيابية وتحويل السلطة في البلاد من سلطة فردية مطلقة في استبدادها إلى أخرى شورية مقيدة بالدستور والقانون ومجلس النواب.

سعى الشيخ محمد عبده في ذلك الخين سعي أستاذه، ووقف مواقفه، فلم يجد له موقفا متميزا في مسائل السياسة فكراً أو عملاً في هذه الفترة من التاريخ.

حتى إذا نفى جمال الدين الأفغاني من مصر، وقضى الشيخ محمد عبده فيما يشبه الاعتقال ببلدته «محلة نصر» حوالي العام، أعقب هذا الأمر العفو عنه، مع إبعاده عن المهمة المحببة إليه، وهي التدريس، وذلك بتعيينه في قلم تحرير (الوقائع المصرية) محرراً ثالثاً ثم محرراً أول. (رئيساً للتحرير) في أكتوبر سنة ١٨٨٠م.

وبعد هذا التحول في حياة الشيخ محمد عبده، يبرز لنا ملامح موقفه المستقل الذي يمكن أن يحاسب هو على أساس منه، وتميزت شخصيته الفكرية ومواقفه العملية عن شخصية الأفغاني ومواقفه في عدد من القسمات، في مقدمتها الموقف من «الوسيلة» التي يجب اتخاذها لبلوغ الغاية التي طرحها الأفغاني أمام شعوب الشرق بوجه، والتي تتلخص في الدعوة إلى

١ ـ التحرر الفكري من الجمود والتقليد والرجعية لديه، بسلوك طريق العقل لتجديد الدين، وإحياء الدراسات الفلسفية الممزوجة بالإلهيات، وإحداث ثورة فكرية «تعزيل» بها موروثاتنا الدينية عن الأولين، وخصوصاً أهل قرون الخلف والركاكة والانحطاط.

٢ ـ والتحرر السياسي من ربقة الاستعمار الغربي الزاحف على المنطقة، والتصدي له بالهضة الحضارية لمغالبته، وتجسيد الفكر الإسلامي الشوري في مؤسسات دستورية ونيابية حديثة، وتقييد سلطات الحكومات بالدساتير والقوانين، وإطلاق طاقات الجماهير الواسعة في الخلق والإبداع والبناء، وكل ذلك بواسطة «الثورة» على المعوقات التي تعترض الجماهير في هذا الطريق.

كانت نهضة الشرق وتجديد وتحرير طاقته، غاية اتفق عليها كل من الأفغاني ومحمد عبده، وتكون من حولها بمصر تيار فكري وعملي يسعى في هذا السبيل. ولكن «الوسيلة» إلى تحقيق هذه الغاية قد اختلف من حولها موقف الأفغاني عن موقف الأستاذ الإمام، ولم يبرز هذا الاختلاف منذ إقامة الأفغاني بمصر، وإنما ظهرت ملامحه مع بدايه استقلال محمد عبده بالقيادة، فتميزت ملامح موقفه الفكري والعملي الخاص، وبالذات في مقالاته بجريدة (الوقائع المصرية)

ذلك أن الأفغاني كان «ثوريا» يرى «الثورة» هي الوسيلة الأجدى والأفعل في بلوغ الغاية التي حددها «كاستراتيجية» لشعوب الشرق في ذلك الحين. أما الأستاذ الإمام فلقد كان «إصلاحيا» يرى أن التدرج في «الإصلاح» هو الطريق الأقوم والأسلم في تحقيق هذه الغاية، وأن التربية المستندة إلى الدين، بعد تجديده، بواسطة المؤسسات التربوية الجديدة - مثل دار العلوم مثلاً - وكذلك المؤسسات العتيقة بعد إصلاحها - مثل الأزهر والأوقاف والمحاكم الشرعية - . هي السبيل الوحيد لبلوغ غاية الشرق في التحرر الفكري والتحرير السياسي.

ولأن الأفغاني كان «ثوريا» يدعو إلى الانخراط في العمل «الثوري»، وإلى أن يؤم الناس ساحات «الثورة» في كل مكان وفي كل مجال وميدان، فلقد كان يثق «بالجماهير» و «العامة»، ويعتمد عليهم كضحايا مصلحة أكيدة في الثورة، وكمالكة للقدرات الخارقة والضرورية التي لا بد منها لإنجاز هذا العمل العظيم. . أما محمد عبده فلقد كان - بسبب منطلقه وموقفه الإصلاحي - قليل الثقة في قيمة هذه «الجماهير» وهؤلاء «العامة» بل لا يتمالى إذا قلنا إنه قد أسقط هذه «الجماهير» من كل حساباته في العمل لبلوغ هذه الغايات.

فبينما الأفغاني يقيم دعوته على دعامتين - دروسه التي تحرر العقل، وتنظيماته السياسية السرية الثورية التي تثير الناس وتعبئهم كي يحولوا قيم التحرر الفكري ومبادئ السياسة إلى طاقة مادية فاعلة وإيجابية - ترى محمد عبده شديد الكلف بالتدريس فقط، وهو لم يتحول إلى الصحافة إلا مرغماً في عام ١٨٨٠م، بل لم يبتعد عن التفرغ للتدريس بعد عودته من المنفى سنة ١٨٨٩م إلا مرغماً كذلك!!

وبينما يدعو الأفغاني منذ وقت مبكر إلى «حكم مصر بأهلها» بواسطة

«الاشتراك الأهلي بالحكم الدستوري الصحيح»[١٨]، ويتحدث عن وجوب قيام الحياة النيابية بها، وضرورة أن تكون نابعة من أحشاء شعبها، فيقول «إن القوة النيابية لأية أمة كانت، لا يمكن أن تحور المعنى الحقيقي إلا إذا كانت من الأمة نفسها وأي مجلس نيابي يأمر بتشكيله ملك أو أمير أو قوة أجنبية محركة له، فاعلموا أن حياة تلك القوة النيابية الموهومة موقوفة على إرادة من أحدثها». ويسفه من رأي الخديو توفيق لدى بريد التوصل من وعوده السابقة قبل تولي الخديوية، عن الحكم النيابي، بدعوى جهل العامة والجماهير، فيقول له الأفغاني «إن الشعب المصري كسائر الشعوب، لا يخلو من وجود الجاهل والمتجاهل بين أفراده، ولكنه غير محروم من وجود العالم والعاقل. فبالنظر الذي تنظرون به إلى الشعب المصري وأفراده، ينظرون به لنسمركم وإن قبلتم نصح هذا المخلص، وأسرعتم في إشراك الأمة في حكم البلاد عن طريق الشورى، فتأمرون بإجراء انتخاب نواب عن الأمة تسن القوانين وتعقد مؤتمركم وبإرادتكم، يكون ذلك أثبت لعرشكم وأدوم لسلطتكم»[١٩]. بينما يقف الأفغاني هذا الموقف من الحكومة «الشورية» والحياة النيابية الدستورية، يعارض محمد عبده إقامة هذه المؤسسات، ولا يؤيدها إلا بعد إقرارها ووجودها بسلطة الثورة العرابية وسلطانها عقب مظاهرة عابدين في ٩ سبتمبر سنة ١٨٨١م، وذلك لأنه كان يرى أن «الجماهير والعامة»، «كالسوقة والرعاع»، وإن كثروا، «فإنهم كالآلات الصماء الموقوفة على الأعمال اليدوية ليس إلا»[٢٠]، وإن هؤلاء العامة «لا يعتمد تقدم ولا يحجر تأخر»[٢١] كما سيأتي إيضاح ذلك بعد قليل!!

وبينما يدعو الأفغاني الشعب إلى انتزاع حريته واستقلاله بالثورة، ويحدد أن طريقهما لا بد وأن يكون مخضباً بالدماء، فيقول «إنه إذا صح أن من الأشياء ما ليس يوهب، فأهم هذه الأشياء (الحرية) و(الاستقلال)؛ لأن الحرية الحقيقية لا يهبها الملك والمسيطر للأمة عن طيب خاطر، والاستقلال كذلك... بل هاتان النعمتان إنما حصلت وتحصل عليهما الأمم أخذاً بقوة واقتدار، يجل[٢٢] التراب منها بدماء أبناء الأمة الأعزاء، أوفى النفوس لأبيه والهمم العالية[٢٣]». بينما يدعو الأفغاني إلى هذا الطريق المخضب بالدم، نجد محمد عبده ينفر من هذا الطريق الثوري، حتى إنه عندما تصبح الثورة العرابية حقيقة واقعة، وعندما يشارك في صنع أحداثها وقيادة

أمورها، يمدح هذه الثورة بأنها سلمية حققت الخطوات الأولى، التي لم يحققها الآخرون بغير الدماء، حققتها هي دون أن تتكدر النفوس أو تدمع العيون، فيقول عن الحكومة الشورية المقيدة بالدستور «هذه أول خطوة تحسب من تاريخنا الحديث، وباكورة الثمرة التي سقيناها من سوانا بالدم وسقيناها نحن بماء النيل، ولم يتكدر صفوه بماء النفوس ولم يخالطه شيء من دمع العيون[٢٤]»

وهكذا اتحدت الغايات النظرية لكل من الأفغاني والشيخ محمد عبده، واختلفت بهما السبل الموصلة إلى هذه الغايات، وبدأت سبل الوصول إلى التحرير السياسي والوطني لشعوب الشرق، فراها الأفغاني «الثورة»... ورآها محمد عبده «التربية والتعليم» وظهر هذا التباين منذ اللحظة الأولى التي استقل فيها محمد عبده بالعمل في مصر، وتبلور في مقالاته بجريدة (الوقائع المصرية) منذ سنة ١٨٨٠م. وتحديد هذا التاريخ هو أمر على جانب كبير من الأهمية؛ لأنه يعود بفكر الأستاذ الإمام حول هذه القضايا في الفترة التي أعقبت فشل الثورة العرابية واحتلال الإنجليز لمصر، يعود بفكره حول هذه القضايا في تلك الفترات إلى جذوره الأصيلة التي تبلورت قبل قيام الثورة وقبل فشلها وقبل الاحتلال، ويبرئ الرجل من تلك الفرية الرخيصة التي يحاول البعض إلصاقها به عندما يقولون عنه إنه قد خان وطنه وتحول إلى صنيعة للاحتلال الإنجليزي أو أنه قد انهار فارتد عن طريق الثورة إلى طريق الإصلاح... إذ إن الحقيقة التي تفرضها نصوص الرجل ومواقفه العملية، أنه قد بدأ حياته السياسية المستقلة «إصلاحيا» لا «ثوريا»... وأن «القضية» الثورة العرابية قد اقتربت به خطوات قليلة عن موقع «الإصلاحي»، واقتربت به خطوات قليلة من موقع «الثوري»... وأن عمر هذه الفترة لم يتجاوز عشرة أشهر (أكتوبر سنة ١٨٨١م - يوليو سنة ١٨٨٢م) عاد بعدها الرجل إلى جذوره الفكرية العميقة والأصيلة، «مصلحًا» لا يرى طريق الثورة، بل يغمره ويلمزه حينًا، ويهاجمه صراحة في كثير من الأحيان.

ولعل هذه الدراسة التي نقدمها عن فكره السياسي أن تكون هي الأولى التي أتيح لها أن تعرض الصورة الكاملة والمتكاملة لفكره في هذا الميدان الهام؛ لأنها أول دراسة تكتب بعد جمع أعماله الكاملة وتحقيقها، وإثبات ما هو له مما ليس له من بين دنيا المحيط من الخلط والاختلاط اللذين أشاعا الغموض والضباب من حول

كتابات الأفغاني ومحمد عبده، من وكتابات محمد عبده وعبد الله النديم ورشيد رضا وسعد زغلول . .

فإلى أية معالم تفوده نصوص الأستاذ الإمام ومواقفه العملية في هذا الميدان ؟ وما هي قسمات فكره السياسي، وملامح مواقفه السياسية منذ أن تصدى، منفرداً، للعمل بهذا الحقل، بعد نفي الأفغاني من مصر، وبالذات منذ رأس تحرير (الوقائع المصرية) في ٩ أكتوبر سنة ١٨٨٠م؟ هذا ما سنحاول الإجابة عنه في حديثنا عن :

١ـ موقفه من فكر الثورة العرابية في الفترة من يناير سنة ١٨٨١م حتى سبتمبر سنة ١٨٨١م[٢٥].

٢ـ موقفه من فكر هذه الثورة العرابية وأعمالها منذ تفجرت أحداثها بمظاهرة عابدين في ٩ سبتمبر سنة ١٨٨١م وحتى فشلها في سبتمبر سنة ١٨٨٢م

٣ـ موقفه من الثورة عندما فشلت واعتقل مع قادتها

٤ـ موقفه السياسي في فترة منفاه منذ بهاية سنة ١٨٨٢ وحتى ١٨٨٩م.

٥ـ موقفه السياسي بعد عودته من المنفى، وحتى وفاته في ١١ يوليو سنة ١٩٠٥م.

وهي الإجابة التي تعرض، من خلال نصوصه، وفكره السياسي، ومسيرة حياته السياسية، لتقدم ما للرجل وما عليه في هذا الميدان . .

* * *

## ـ١ـ

كانت مصر حبلى بالثورة منذ أواخر عهد الخديو إسماعيل، الذي عزل من منصبه في سنة ١٨٧٩م ثورة ضد النفوذ الأوروبي الذي عسف على البلاد في ركاب الدائنين والمرابين، وضد الاستبداد الداخلي الذي وضع مقاليد في يد الشراكسة، وحوّل الشعب المصري في وطنه إلى مواطنين من الدرجة الثانية لا يستطيعون التصدي للزحف الأجنبي والهوص بالبلاد كي تدخل فعلاً عصر النهضة والبعث والتنوير.

وكان جمال الدين الأفغاني هو الذي بلور أهداف الثورة ونظم بها التنظيم وأشرف على تكوين القيادات واتصل الخديو توفيق، قبل عزل والده إسماعيل، بالأفغاني، وأظهر له الميل إلى الحكم الشوري النيابي، والإيمان بالدستور والقانون، فعلق الأفغاني عليه الآمال، ورشحه «الحزب الوطني الحر» كي يخلف الخديو إسماعيل في حكم البلاد. ولكن توفيقًا سرعان ما تنكر للأفغاني ولمبادئ «الحزب الوطني الحر»، وسار في ركاب القناصل الأجانب، وبخاصة قنصل إنجلترا الذي قال لتوفيق:

إنه لا مفر من طرد جمال الدين من مصر، وأن ذلك هو الشرط الضروري للمحافظة على عرشه، لأن الأفغاني «يدبر أمر مقاومته، والاتجاه بمصر إلى النظام الجمهوري»!..

فلم تمض على تولية توفيق الخديوية سوى بضعة أشهر حتى نفى الأفغاني من مصر، متهما إياه بأنه «رئيس جمعية سرية من الشبان ذوي الطيش، مجتمعه على فساد الدين والدنيا»!!

وبعد نفي الأفغاني من مصر افتقدت حركتها الثورية ذلك القائد الفيلسوف الذي كانت كلماته دستورًا يخضع له كل الأنصار والمريدين.. وظهرت في تلاميذه اتجاهات ثلاثة في العمل الوطني لتحقيق الغايات التي اتفق عليها الجميع.

١ الاتجاه الثوري الذي بلور في الضباط المصريين (الفلاحين) بالجيش المصري الواقع تحت سيطرة الضباط الشراكسة. وهو اتجاه يؤمن بدور العسكريين في العمل السياسي، ويرى ضرورة الاستفادة من السلاح الذي بأيديهم، ويضع لهذا السلاح أهمية كبرى في حسم الأمور ضد أعداء البلاد من الأجانب والمحليين. ويقود هذا الاتجاه أحمد عرابي، وعبدالعال حلمي، وعلي فهمي، ومحمد عبيد، وغيرهم من الضباط.

٢ الاتجاه الثوري الذي يؤمن بالشعب وقواه وطبقاته الكادحة إلى أبعد الحدود، والذي ورث عن الأفغاني خاصيه الإيمان بقدرات «العامة والجماهير»، وأضاف إلى فكر الأفغاني إضافات خلاقة تمثلت في الحذر واليقظة من أن يجني الأعنياء ثمار العمل الثوري الذي ينهض بعبئه وتضحياته الفقراء.. ولقد قاد هذا التيار واحد من

أبر أبناء مصر بها، وأكثرهم التصاقا بشعبها وتراثها، وأجدرهم بأن يكون تجسيداً مكثفاً لشخصيتها، وهو عبد الله النديم، ومن خلفه كثيرون لم يحتل تاريخ الرسمي تدوين أسمائهم، وربما لأنهم من «العامة والجماهير»، وربما لأنهم أكبر من صفحات هذا التاريخ الرسمي!!

وعندما بدأ التيار الثوري العسكري (الحزب الجهادي) صراعاته مع السلطة والقيادة التركسية في بداية سنة ١٨٨١م، اقترب تيار النديم من الحزب الجهادي، حتى التحم معه في تيار واحد، وإذ طالت أفكار النديم ومواقفه أشد التصاقا بالشعب الكادح وأصدق تعبيراً عن آلامه وآماله، أي إنه ظل يمثل الجناح الأكثر ثورية وتقدماً في معسكر الثورة والثوار..

٣ـ أما الاتجاه الثالث الذي بقي من تلامذة الأفغاني ورحالات حربه الوطني الحر، فهو ذلك الذي تزعمه وعبر عنه الشيخ محمد عبده، والذي تبلورت آراؤه في ذلك (القسم غير الرسمي) الذي كتبت تحت عنوانه المقالات في جريدة (الوقائع المصرية).. ولم يكن هذا الاتجاه «ثوريا» بل كان «إصلاحيا»، ولم يكن مؤمنا «بالثورة» كطريق لتحقيق نهضة الشرق وتجديد حياته، وإنما كان يرى في «التربية والتعليم والاستنارة الفكرية» السبيل لنبوغ هذه الغاية. ولقد كان بارّاً، «وطنياً» يقف ضد النفوذ الأجنبي، وهو في الوقت نفسه لا يؤمن بالجماهير والعامة، وإنما يعلق الآمال على «النخبة المثقفة المستنيرة»، ويراهن على الطبقة الوسطى النشطة الطموحة التي تريد كسب مواقع الأجنبي في البلاد لحسابها والتسلح بالعلم لخدمة التقدم وتطوير البلاد.. وكان هذا الاتجاه يعبر الطبقة الإقطاعية، لأن أغلبها شركسي أجنبي عن ضمير الأمة وحياتها، ولأنهم عموما، حتى المصريين منهم، أسرى للخرافة والتقاليد البالية، فرائس للكسل والبطالة والخمول، كما كان هذا الاتجاه قليل الثقة جداً في «جماهير الشعب وعامته»، بل يراهم كماً مهملاً لا يفيد في التقدم ولا يعوق هذا التقدم.. ولقد ضم هذا الاتجاه الإصلاحي، غير الشيخ محمد عبده، كثيرين:

سلطان باشا، وسليمان أباظة، وحسن الشريعي، وحسن موسى العقاد، وسعد زغلول، والشيخ عبدالكريم سلمان، والشيخ محمد خليل... إلخ. إلخ..

ولقد تبلورت أفكار هذا الاتجاه «الإصلاحي» في كتابات الشيخ محمد عبده كأحسن ما يكون التبلور، وتجسدت في أفكاره أفكار هذا الاتجاه في الإصلاح.

وكما سبق أن أشرنا، فقد وقف هذا الاتجاه «الإصلاحي» من فكر «الثورة العرابية» موقف المعارضة منذ بدأ «الحزب الجهادي» الثوري في الحركة مع بدايه سنه ١٨٨١م، ولكن تعثر الثورة والانتصارات التي أحرزتها بعد مظاهرة عابدين في ٩ سبتمبر سنة ١٨٨١م، قد اجتذبت هذا الاتجاه «الإصلاحي» بعيداً عن موقف «الإصلاحيين» وقريبا من مواقع «الثوار» ثم عاد بهم فشل الثورة في سبتمبر سنة ١٨٨٢م إلى موقفهم «الإصلاحي» من جديد.. بل عاد هذا الفشل ببعضهم إلى مواقع الخيانة والعمالة للإنجليز!!

* * *

ففي شهر يوليو سنة ١٨٨١م، كانت حركة «الحزب الجهادي» قد تعددت نطاق الجيش، ومطالب الضباط، وآمن قادة هذا الحزب بأن في تحقيق مطالب الأمة وأهدافها في الحكم الدستوري النيابي والتصدي للنفوذ الأجنبي، لضمان الأكيد والوحيد لانتصار الضباط المصريين على قيادتهم الشركسية المؤيدة من الخديو توفيق. ومن ثم، امن هذا الحزب بأن وضع الضباط المصريين في الجيش لابد وأن يكون وضع وكلاء الأمة المفوضين منها لتحقيق مطالبها العامة، بما فيها مطالب الجيش، وأنهم بذلك بمثابة القوة الضاربة بيد الجماهير. ولقد تحققت هذه المهمة الجوهرية والهامة بفضل التحام تيار التديم بتيار عرابي، وتلك التوقيعات والتفويضات التي جمعها التديم من أنحاء مصر لعرابي كوكيل عن الأمة يتحدث باسمها، ويطلب لها مطالبها، ويتصدى، وهي من خلفه، لكل الأعداء..

وعند هذا التاريخ، وتلك التحركات الثورية، برز تمير الاتجاه «الإصلاحي» عن الاتجاه الثوري، ودعا محمد عبده إلى التدرج في الإصلاح بدلاً من الحسم والطفره بالثورة، وإلى سلوك طريق التربية الطويل بدلاً من طريق الثورة السريع، وإلى الثقافة والاستنارة لتكوين «رأي العام» الذي يستحق الحياة السياسية والحقوق السياسيه مثل المطالبة بالدستور ومجلس النواب والحكومة المقيدة بهما. وأخذ يتهم

التيار الثوري بأنه يقلد أوروبا وأمريكا، وينقل عن الآخرين دون مراعاة للفروق بين الشعب عندنا والشعوب المستنيرة في بلاد الأوروبيين والأمريكيين.

ولقد كان محمد عبده يعتبر دعاة الحياة الدستورية والنيابية «عقلاء»، ولكنهم في نظره عقلاء «محبطون»! فكتب في ٤ إبريل سنة ١٨٨١م بجريدته (الوقائع المصرية) و سلسلة من المقالات تحت عنوان (خطأ العقلاء) بلور فيها أفكاره «الإصلاحية» في مواجهة الأفكار «الثورية» حول هذه الأمور.. فكتب يقول

إنه «من الخطأ، بل من الجهالة أن نكلف الأمة بالسير على ما لا تعرف له حقيقة، أو يطلب منها ما هو بعيد عن مداركها بالكلية، كما أنه لا يليق من الشخص الواحد ما لا يعقله أو ما لا يجد إليه سبيلاً. وإنما الحكمة أن نحفظ لها عوائدها المقررة في عقول أفرادها، ثم يطلب بعض التحسينات فيها لا تبعد منها بالمرة، فإذا اعتادوها طلب منهم ما هو أرقى بالتدريج، حتى لا يمضي زمن طويل إلا وقد انخلعوا عن عاداتهم وأفكارهم المنحطة إلى ما هو أرقى وأعلى، من حيث لا يشعرون. أما إذا وضع لهم من الحدود ما لم يصلوا إلى كنهه، أو كلفوا من العمل ما لا يعرفونه، رأيتهم يتخبطون في السير، لخفاء المقصود عنهم، وضلال الرأي فيما لم يكن يمر على خواطرهم، فيمكن أن يخرجوا عن حالتهم الأولى، ولكن إلى ما هو أنحس منها، بحكم الاستعداد القاضي عليهم بذلك.

مثلاً: إننا نستحسن حالة الحكومة الجمهورية في أمريكا، واعتدال أحكامها، والحرية التامة في الانتخابات العمومية في رؤساء جمهورياتها وأعضاء نوابها ومجالسها، وما شاكل ذلك، ونعرف مقدار السعادة التي نالها الأهالي من تلك الحالة، ونعلم أن هذه السعادة إنما أتت لهم من كون أفراد الأمة هم الحاكمين في مصالحهم بأنفسهم، لأنهم أرباب الانتخاب، وإنما رؤساء الجمهوريات وأعضاء المجالس نواب عنهم في حفظ تلك المصالح والحقوق التي رأوها لأنفسهم

وتتشوق النفوس الحرة أن تكون على مثل هذه الحالة الجليلة، ولكننا لا نستحسن أن تكون تلك الحالة بعينها لأفغانستان مثلاً، حال كونها على ما تعهد من الخشونة...

وهكذا، حال الأمم التي تعودت على أن يكون زمامها بيد ملك أو أمير أو وزير،

يدبر أعمالها بدون أن يكون لها دخل في رؤية مصالحها، لا يمكن أن يطلب منها الدخول في أعمالها العامة وإلا أفسدت .

فإذا أردنا إبلاغ الأفغان، مثلاً، إلى درجة أمريكا، فلابد من قرون تبث فيها العلوم، وتهذب العقول، وتذلل الشهوات الخصوصية، وتوسع الأفكار الكلية حتى يشأ في البلاد ما يسمى بالرأي العمومي، فعند ذلك يحس لها ما يحس لأمريكا. . .

ولكن أرباب الأفكار ما يرومون أن تكون بلادهم، وهي هي، كبلاد أوروبا، وهي هي، لا ينجحون في مقاصدهم، ويضرون أنفسهم بدهاب أتعابهم أدراج الرياح، ويضرون البلاد بجعل المشروعات فيها على غير أساس صحيح، فلا يمر زمن قريب إلا وقد بطل المشروع ورجع الأمر إلى أسوأ مما كان، فيموت الرمان وهم على حالهم القديم، وكان لهم إمكان أن يكونوا على أحسن منه، فمن يريد خير البلاد فلا يسع إلا في إتقان التربية وبعد ذلك، يأتي له جميع ما يطلبه، إن كان طالبًا حقّ، بدون إتعاب فكر ولا إجهاد نفس»[٢٦]

ثم يعود إلى استكمال حديثه وعرض أفكاره «الإصلاحية» في مقال ثان تحت نفس العنوان (خطأ العقلاء) مركزًا هذه المرة على النموذج المصري والتجربة المصرية، فيقول: إنه قد «تولى أمر هذه البلاد أناس في أزمنة مختلفة، تظاهر كل منهم بأنه يريد تقدمها ونقلها من حالة الهمجية. على ما يرعم إلى حالة التمدن التي عليها أبناء الأمم المتمدنة، وجعلوا الوسيلة إلى ذلك أن تنقل عادات أولئك الأمم المتمدنين وأفكارهم وأطوارهم إلى هذه البلاد، وظنوا أن تقليدنا لعاداتهم وأخذنا الآن بأفكارهم اليومية، وتشبهنا بهم في الأطوار، كاف في أن نكون مثلهم، وأن استلامنا لتلك العادات، وتلقينا لتلك الأفكار أمر غير عسير

إن بداية التقدم الأوروبي في الحقيقة كان في نفوس الأهالي وأفراد الرعايا لعمر الله لو قدمنا هذه الزينة الجوهرية - «زينة الفضائل الإنسانية والشرعية» - على ذلك الرونق الصوري، لكان العالم بأسره ينظر إلينا نظر الراهب الخائف، أو يرمقنا بلحظ المعظم للمحل، وكانت معيشتنا البسيطة أوقع في نفسه من معيشته الرفيعة، وكان ذلك سهلاً لو أن الراغبين في حب الترقي والتقدم سلكوا بنا من البدايات،

وحجبوا عن النهايات حتى لا يراها إلا من أنفسها، لا لأنها أعجبت النظر، ولكن لأنها بنت الفكر ونتيجته»[٢٧].

وفي مقال ثالث، تحت نفس العنوان - «خطأ العقلاء» يعود الشيخ محمد عبده لذات الموضوع، ولكنه يعتد بنقده هذه المرة، بشكل غير مباشر، إلى فكر الأفغاني نفسه وتجربته السياسية بمصر، لأنه يعتقد رفع شعارات الدستور والحياة النيابية زمن الخديو إسماعيل، كما أنه يحدد هنا البديل الذي يقدمه للدستور ومجلس النواب، فيقول «ليت العقلاء منا في الزمن السابق، اقتدوا بالبلاد المتمدنة في الأزمان السابقة، عند إرادتهم تأييد الاستقلال حقيقة، حيث بدءوا بالمجالس البلدية، فكان يمكنهم أن يصنعوا لأهل البلاد قانونا بسيطا يطبق على عوائدهم وأحوالهم، ويقرب فهمه من إدراكاتهم ثم يفوض إلى أهل كل بلد أن ينتخب منهم عددا معينا ليقوم بالفصل بينهم على مقتضى هذا القانون، ثم يصنعوا مثل ذلك في المدن على حسبها، ويذهب أشخاص من العارفين إلى القرى والمدن ليفهموا أولئك مواد القانون السهل البسيط، ويدربوهم على كيفية العمل به، ثم لا يزالوا على المراقبة أزمانا، فلا تمضي مدة حتى يكون جميع الأهالي عالمين بما يجب عليهم فتنمو فيهم القوة، وتحيا فيهم روح الاختيار، كما كانت عليه الجمعيات بلاد إيطاليا وفرنسا وغيرهما في مبدأ تمدنها، ثم يتدرجون في القوانين إلى أرقى مما وضعوا أولا مع تفهيمه وتعليمه لجمهور الأهالي، ليعلموه فيقفوا عند حده...»

والشيخ محمد عبده في هذا المقال يدعو إلى الاكتفاء مرحليا بالمجالس البلدية في القرى والمدن، عن مجلس النواب، وإلى الاكتفاء بالقوانين البسيطة المنطبقة على العادات والأحوال عن الدستور، ويرى أن مبدأ من حيث بدأ الذين بلغوا الآن مرحلة الحياة الدستورية والنيابية، لا أن يختصر، بالثورة، هذا الطريق الطويل

وأكثر من هذا فهو يدعو في المقال نفسه إلى أن تنهض بهذه التجربة البسيطة، والأولية، وتقودها الطبقة الوسطى، فيرى أن «مركز النظر في جميع ذلك ببهاء البلاد، ودور الشأن فيها، فعليهم، إن كانوا صادقين في الوطنية، أن يبذلوا الجهد في طلب ذلك، والقيام بما يلزم، وإلا فإنهم مقلدون فقط...»[٢٨].

وفي مقال آخر جعل عنوانه «اختلاف القوانين باختلاف أحوال الأمم» عاد ليركز

على ضرورة البدء بالإصلاح التربوي، لأن ذلك هو الذي سيثمر، بالطبيعة والعادة، تلك الفرائض المتقدمة الملائمة لدرجة تقدم المجتمع، فيقول: إنه «لا يجوز وضع قانون طائفة من الناس لطائفة أخرى تباينها في درجة العرفان وتزيد عليها فيه.. إن أحوال الأمم بنفسها هي المشرع الحقيقي، وإن القوة الحاكمة تابعة لقوة رعاياها..

نعم لا ننكر أن إعداد الوسائل والمعدات منوط بالقوة الحاكمة، فهي تلزم بها رعاياها، كرها أو اختيارا، لكن على قدر طاقة المحكومين. فاختلاف هيئات الحكومات وتبدل قوانينها تابعان لما تقضي به حقوق الوطنية، التي هي في الحقيقة حالة الرعية. فإن ارتقاء حكومة فرنسا مثلا من الملكية المطلقة إلى المقيدة ثم إلى الجمهورية الحرة، لم يكن بإرادة أولي الحل والعقد فقط، بل المساعد الأقوى، حالة الأهالي وارتفاع أفكارهم وتنبه إحساساتهم لطلب الرقي إلى أعلى مما هم عليه، فاشتغلوا على جميع القوى الغريزية التي كانت تحول بينهم وبين الوصول إلى مطلوبهم.. وحيث إن تلك الوسائل وهذه المعدات من منال الأفهام والعقول، كانت معرفتها والحصول عليها يد تها في غاية الصعوبة، فربما يقع وهم من طائفة من الناس أنهم تهيأوا لأن ينتقلوا إلى خطة أرقى في المدنية والنظامات القانونية، وليس الأمر ما توهموه، فيتقهقرون إلى الوراء، بأن يعمدوا إلى جعل التشريع حرا، والمشاركة في التأسيس مباحة، وليسوا أمين من دسائس الأعراض، ولا متمكنين من الوسائل التي تهيئهم لهذا الأمر.. فتضيع مصالحهم، ويصدق فيهم المثل: «من عجل بالشيء قبل أوانه عوقب بحرمانه».. وهذا ما جعل عقلاء الناس يجتهدون أولاً في تغيير الملكات وتبديل الأخلاق عندما يريدون أن يضعوا للهيئة الاجتماعية نظاماً محكماً، فيقدمون التربية الحقيقية على ما سواها، ليتسنى لهم أن يحصلوا على هذه الغاية، بل يجعلون في نفس القوانين النظامية فصولاً وأبواباً تضبط الأخلاق..»[٢٩]

فهو هنا يحدد أن الخلاف ليس على الغاية، وإنما هو على التوقيت؛ فبينما كان يرى أن مصر لم تؤهل بعد للحياة الدستورية والنيابية كان النير الثوري يرى أنها قد تأهلت لتحيا هذه الحياة، وأنها قد استحقتها منذ سنوات.. وكان الخلاف أيضاً على الوسيلة للإرمة لاستكمال ما هو ناقص وتلافي ما هو سلبي في حياة المجتمع،

فكان الشيخ محمد عبده يرى هذه الوسيلة محصورة فى التربية، بينما وضع التيار الثورى فى حسبانه «الثورة» كوسيلة فعالة تصهر حرارتها المجتمع فتنتقل به فى فترات وجيزة جداً إلى مراحل فى سلم التطور لم يكن ليبلغها بإيقاع الحياة العادية إلا فى عشرات السنين. .

ولقد ظل الشيخ محمد عبده على موقفه «الإصلاحى» هذا، معارضاً لأفكار التيار «الثورى» فى الحركة الوطنية المصرية، حتى تفجرت الثورة فى ٩ سبتمبر سنة ١٨٨١م بمظاهرة عابدين. . وقبل هذا الحدث التاريخى الكبير بعشرة أيام فقط جمعت الصدفة محمد عبده بعرابى باشا وعدد من قادة الحزب الجهدى فى منزل طلبة باشا، وطرحت آراء الفريقين للنقاش، وعبر محمد عبده عن رأيه، وأعلن تمسكه به، وقال. «إن أول ما يبدأ به التربية والتعليم، لتكوين رجال يقومون بأعمال الحكومة النيابية على بصيرة مؤيدة بالعزيمة، وحمل الحكومة على العدل والإصلاح وسهما تعويدها الأهالى على البحث فى المصالح العامة، واستشارتهم إياهم فى الأمر بمجالس خاصة تنشأ فى المديريات والمحافظات، وليس من الحكمة أن تعطى الرعية ما لم تستعد له، فذلك بمثابة تمكين القاصر من التصرف بماله قبل بلوغه سن الرشد وكمال التربية المؤهلة والمعدة للتصرف المفيد . . إن المعهود فى سير الأمم وسنن الاجتماع: انقيام على الحكومات الاستبدادية، وتقييد سلطتها، وإلزامها الشورى والمساواة بين الرعية، إنما يكون من الطبقات الوسطى والدنيا إذا نشأ فيهم التعليم الصحيح والتربية النافعة وصار لهم رأى عام. . .».

فهو هنا يلح على عدم أهلية البلاد بعد لمثل هذا النظام. . وما ذلك إلا بسبب الأفق الإصلاحى المحدود الذى كان يعيش فيه، والذى كان لا يرى فيه سوى قضايا الإصلاح التربوى، بما يقف فى سبيلها من عقبات تقليدية راسخة تمثلت فى قدامى مشايخ الأزهر الشريف. وما ذلك أيضاً إلا بسبب عزلته عن الحياة الثورية التى كانت مصر تحياها يومئذ، بما فيها من دفء الثورة وحرارة الحركة التى يصنعها الثوار. .

وإنصافاً للحقيقة، فإن نفور الرجل من الأسلوب العسكرى فى العمل السياسى، ومعارضته لتولى الجيش زمام الأمور، كانا من بين العوامل التى جعلته

يعارض مسعى الضباط والحزب الجهادي، لأن طبيعة تكوين الرجل النظامية قد جعلته شديد النفور من سلوك هذا السبيل وهو موقف ظل محافظا عليه طوال حياته الفكرية والعملية. . ففي المقابلة التي أشرنا إليها مع عرابي في منزل طلبة باشا، يقول لعرابي: «إنه لو فرض أن البلاد مستعدة لأن تشارك الحكومة في إدارة شئونها، فطلب ذلك بالقوة العسكرية غير مشروع، فلو تم لنجد ما يسعى إليه، ونالت البلاد مجلس شورى، لكان بناء على أساس غير شرعي، فلا يلبث أن يتهدم ويزول.»[٣٠].

ونحن نقول إنه ظل وفيا لموقفه «النظامي القانوني» هذا طوال حياته. لأنه يعود إلى طرق هذه القضية في أواخر عمره، عندما يزور السودان، ويخطب في الضباط المصريين هناك بناديهم في ٢٦ يناير سنة ١٩٠٥م، فيبدي شديد إعجابه بنشاطهم ونظامهم هناك، ويقول لهم، ضمن ما يقول: «لقد قمتم، أيها الضباط، بالأعمال التي عهدت إليكم في السودان أحسن قيام. وإن ما شاهدته من آثار المدنية التي تمت بأيديكم ليجعلني، مع شدة ميلي للنظام والدستور أتمنى أن تكون الحكومة المصرية حكومة عسكرية، ليالها من التقدم على أيديكم ما نالته السودان»[٣١]

فهو قد ظل طوال تسعة أشهر من الحركة الثورية، والمحاضر الثوري، «إصلاحيا» يعارض الثورة كأسلوب للتغيير، ويختلف مع الثوار حول أهلية مصر في ذلك التاريخ لأن تنال حكومة قانونية مقيدة بالدستور ومجلس النواب.

* * *

-٢-

عندما تفجرت أحداث الثورة العرابية بمظاهرة عابدين في ٩ سبتمبر سنة ١٨٨١م، حدثت تحولات هامة في المواقفين الفكري والعملي للشيخ محمد عبده من السياسة، وبالذات من الموقف إزاء طلب الدستور والحياة النيابية للبلاد، بل وإزاء دور الجيش المصري في العمل السياسي في ذلك التاريخ.

فلم يعد باستطاعته أن يتحدث عن خطأ العقلاء في طلب مجلس النواب لأن

هذه المظاهرة قد أجبرت الخديو توفيق على التسليم للأمة بمجلس نيابي يمهض بما تنهض به مجالس النواب في غير مصر من البلاد

ولم يعد مصطفى رياض باشا - وهو نموذج مصغر للمستبد المصلح عند محمد عبده - هو الذي يحكم البلاد، فقد استجاب الخديو توفيق لمطلب عرابي بإقالته هو ومجلس نظاره، وجمعه شريف باشا، صاحب الآراء الشوريه وتصيير الحكم بالدستور . .

ولم يعد الحزب الجهادي مجرد حزب عسكري، كما كان حاله عند بدء حركته في يناير سنة ١٨٨١م، وإنما استطاع بالتحامه بتيار التديم الثوري، وبالتوكيلات التي جمعها له التديم من الأمة أن يقف في ساحة عابدين في ٩ سبتمبر كممثل للأمة المصرية كلها، ينطق باسمها، ويعبر عن إرادتها، ويسجل لحظة في تاريخها تشبه بارقة الأمل وسط قرون من الذله والعبودية والهوان، كادت بها هذه الأمة أن تحول مجرى هذا التاريخ الذي صنعه لها الكثيرون من الأعداء.

ولم يعد «الجماهير والعامة» كما مهملاً لا يقيمون تقدم ولا يزيلون تأخرا، بل وقفوا من خلف أبنائهم الجنود والضباط في ساحة عابدين، فهزوا ضمير ذلك المثقف والمفكر: محمد عبده، من الأعماق، واجتذبوه نحو معسكرهم عدة خطوات، وأدانوا بحرارة مواقفهم الثورية ودفء عواطفهم المنتهية الكثير من جليد العقلانية الذي عاش تحت سطحه ما مضى من السنوات

ونحن نعتقد أن هذا العامل الأخير كان هو العامل الحاسم في تعبير موقف محمد عبده من «الثوره» و«الثوار» فهذا الحدث الذي صنعته مصر في ساحة عابدين في ٩ سبتمبر سنه ١٨٨١م قد فتح عقل الرجل وقلبه، على عالم من الحياة والنشاط الوطني الثوري كان مجهولاً عنه قبل ذلك التاريخ. ولا شك أن هذه الفترة المفعمة بالنشاط السياسي الذي شمل جميع الطبقات، قد غيرت رأيه، أو على الأقل جعلت الصوره التي بدت للجماهير المصرية أمام عينيه مختلفة عن تلك التي كانت لها من قبل. . .

والذين يعيشون فترات الثورة الحاسمة، وتتعرض عقولهم وقلوبهم لحرارة العمل الثوري وتطلعات الجماهير، يعرفون جيداً كيف تجتذب صفوف الثوره - دون

جدل عقلي وفكري - كل المخلصين من أصحاب المواقف «المعتدلة»، بل وكيف توعم مثل هذه الأحداث حتى غير المخلصين على مجاراة المواقف ومسايرة الأمور . ولقد كان محمد عبده من النوع الأول . مفكر «معتدل إصلاحي» يرى أن شرط وجود «الرأي العام» لم يتحقق في مصر حتى تعطي جماهيرها مقاليدها في أيديها . . مثل هذا المفكر يعايش العمل الثوري عن قرب ، فيبدو لجماهير مصر صورة أخرى في ناظريه ، فيتقدم خطوات للقاء «التيار الثوري» العرابي في الحركة الوطنية المصرية، ويسهم مد ذلك التاريخ في العمل الثوري وفي صنع الأحداث الثورية التي شهدتها البلاد . .

وعندما يكتب محمد عبده ، في أواخر حياته ، عن هذا الحدث الذي غير بعده موقفه من الثورة العرابية ، يشير بشكل غير مباشر إلى الأسباب التي جعلته يغير موقفه هذا فيقول «أما عن مظاهرة عابدين في ٩ سبتمبر سنة ١٨٨١م ، فإني أقول : إن الأشهر السبعة التي كانت بين مسألة قصر النيل ومظاهرة سبتمبر كانت مفعمة بالنشاط السياسي الذي شمل جميع الطبقات . فقد صار عرابي محبوبا عند الأمة ، واتصل بالحزب الوطني ، وعرف سلطان باشا وسليمان أباظة وحسن الشريعي ، وعرفني أنا أيضا» .

ولكنه بكبرياء المثقف الفردي يأبى أن يعترف بأنه قد غير موقفه من أهلية مصر للدستور ، والحكم النيابي بسبب الانتصار الذي تحقق في ذلك اليوم ، فيزعم أنه كان يطلب لمصر الدستور من قبل ذلك التاريخ ، ويشكك في نيات عرابي عن وراء طلب الدستور ، فيستطرد قائلاً : «وكنا نحن الذين طلبوا الدستور . وقد اهتم هو (أي عرابي) بالدستور لأنه رأى فيه ضمانا من انتقام الخديو أو وزرائه منه كما كانوا يتقصون أيضا من مساتر الضباط . وبناء على ذلك قدمت العرائض بطلب الدستور ، وحملنا في الصحف حملات عديدة في هذا الصدد»[٣٢] . وإن كان يعود إلى مناقضة نفسه ، فيقول في مكان آخر : «لم تكن الثورة من رأيي ، وكنت قانعا بالحصول على الدستور في ظرف خمس سنوات ، فلم أوافق على عزل رياض في سبتمبر سنة ١٨٨١م . . ولكن لما منح الدستور انضممت جميعا إلى الثورة لكي نحمي الدستور . . »[٣٣] .

وعلى أية حال، فلقد أخذ الشيخ محمد عبده، منذ ذلك التاريخ، يخطو خطوات وئيدة، ولكنها ثابتة، نحو موقع الثورة ومتطلبات الثوار. . فهي ديسمبر من نفس العام يدافع عن دور «الجيش و«رجال العسكرية» في العمل الوطني والسياسي، فيكتب في المادة الرابعة من (برنامج الحزب الوطني المصري) هذا النص الهام الذي يقول «ويرى هذا الحزب أن مجلس النواب رغم أكثره على الصمت، كما حصل لمجلس الأستانة، واستعين عليه بجعل المطبع آلة تفوق نحوه السهام، فيتكدر صفو الراحة، ويحرم الأبناء من التعليم، ولهذا فوض لأهالي أمرهم إلى أمراء الجهادية، وطلبوا منهم أن يصمموا على طلبهم، لعلمهم أن رجال العسكرية هم القوة الوحيدة في البلاد، وهم يدافعون عن حريتهم الآخذة في النمو، وليس في عزمهم إبقاء الحال على ما هي عليه، بل متى حصلت الأمة على حقوقها، عدلوا عن السياسة الحاضرة، فإن أمراء الجهاديه عازمون على ترك التدخل في السياسة بعد أن فتح المجلس، فهم الآن بصفة حراس على الأمة التي لا سلاح بها». . كما يكتب في هذه المادة من هذا البرنامج مؤيداً تقديمه لعوامل «الحياة الشورية النيابية» و «حرية المطبوعات» على عوامل «تعميم التعليم ونمو المعارف» في عملية النهضة والتقدم والإصلاح، فيقول: «. . والمصريون يعلمون أن الصمت على حقوقهم لا يحول لهم الحرية في بلاد ألف حكامها الاستبداد وكرهوا الحرية، فإن إسماعيل باشا لم يمكنه من الظلم والاستبداد إلا سكوت المصريين وقد عرفوا الآن معنى الحرية في هذه السنين الأخيرة، فعقدوا خناصرهم على توسيع نطاق التهذيب، وهم يرجون أن يكون ذلك بواسطة

مجلس شورى النواب - الذي انعقد الآن.
وبواسطة حرية المطبوعات بطريقة ملائمة،
وبتعميم التعليم ونمو المعارف بين أفراد الأمة. .
وهذا كله لا يحصل إلا بثبات هذا الحزب وحزم رجاله[٣٤]»

فهو الذي طالما علق الحرية السياسية والحياة النيابية والدستورية على «التهذيب»، وعموم المعارف والتعليم، يذكر للمرة الأولى في تاريخه الفكري أن «التهذيب» سيكون «بواسطة» مجلس شورى النواب وحرية المطبوعات، وليس العكس، وعندما يذكر مطلب «تعميم التعليم ونمو المعارف» يضعه بعد مطلب

مجلس شورى النواب، وحرية المطبوعات فنحن هنا إزاء تطور فكرى على جانب كبير من الأهمية فى فكر الأستاذ الإمام.

* * *

وفى شهر يناير سنة ١٨٨٢م تطورت الأحداث الوطنية والسياسية على نحو زاد من اقتراب الشيخ محمد عبده وتياره الإصلاحى من مواقع الثورة والثوار.. فلقد اتفقت حكومة «غمبتا» الفرنسية مع حكومة «غلادستون» الإنجليزية على أن حصول مصر على الحياة النيابية هو بمثابة انعتاق لهذه البلاد من طوق التخلف، ومن ثم ضعف الأمل فى إبقائها فى قبضة الاستعمار الأوروبى الراسخ على بلاد الشرق، وأن التدخل ضد النظام الثورى فى مصر هو أمر لابد منه، وأن باب حماية عرش الخديو هو المدخل إلى هذا التدخل الاستعمارى، وفى ٨ يناير سنة ١٨٨٢م جاءت المذكرة الثنائية (الإنجليزية - الفرنسية) إلى مصر تتحدث عن عزم الحكومتين على حماية عرش الخديو توفيق، وعدت هذه المذكرة بمثابة إعلان للحرب على الحركة الوطنية المصرية ووحد الشيخ محمد عبده أن وطنه فى خطر، فأذاب هذا الخطر الجديد بعضا من تحفظاته إزاء النظام الجديد.. وكما يقول «بلنت» «.. هنا وحد المصريون أنفسهم متحدين لأول مرة.. ليس فيما يتعلق بالحزب الوطنى وحده، بل فيما يتعلق بجميع الأحزاب والطبقات.. وانضم الشيخ محمد عبده والأزهريون المعتدلون إلى الحزب المتطرف بكل قوتهم»[٣٥].

ونحن نستطيع أن نبصر، فى هذه الفترة التى ارتبط فيها الشيخ محمد عبده بالعمل الثورى والثوره العرابية، وأن نميز بين مجموعتين من الظواهر والوقائع والأحداث والآراء، يكونان خطين متوازيين فى حياة الأستاذ الإمام السياسية فى هذه الفترة من التاريخ:

**المجموعة الأولى:**

تتمثل فى المواقف والآراء التى تدل على أن الرجل وإن اقترب من مواقع الثورة والثوار، وساهم فى صنع أحداثها فى تلك الفترة، إلا أنه ظل يمثل الاتجاه الأقرب إلى «الإصلاح» فى صفوف «الثورة».. وإذا شئنا تعبيرا آخر، قلنا: إنه ظل يمثل الجناح «المعتدل» فى صفوف الثورة العرابية.

فعندما يجتمع مجلس شورى النواب في ٢٦ ديسمبر سنة ١٨٨١م لمناقشة مواد الدستور الجديد، تظهر في صفوف النواب الاتجاهات الثورية، وكان أصحابها قلة من حيث العدد، بينما يقف في الجانب «المعتدل» أكثر النواب. ويتحدث «بلنت» عن هذه الأغلبية المعتدلة فيقول «إن أغلبيتهم بدت كأصدقائي الأزهريين ميالة للاعتدال».

ويذكر أن الشيخ محمد عبده كان نصيراً لهذا الاعتدال، وأنه قال يومئذ: «لقد لبثنا عدة قرون في انتظار حريتنا، فلا يشق علينا أن ننتظر الآن بضعة أشهر»[٣٦].

وعندما أصر الاتجاه الثوري في الحركة الوطنية على حق مجلس النواب في مناقشة ميزانية الدولة وإقرارها، وعارضت ذلك الدول الأوروبية صاحبة الديون على مصر، والمراقبون الماليون الذين يمثلونها في مصر، وقف الاتجاه المعتدل إلى جانب استثناء الميزانية من المناقشة في المجلس، ووقف محمد عبده مع هذا التيار المعتدل، وجمع أعيان البلاد لأعضاء بمجلس شورى النواب في منزله في ١٧ يناير سنة ١٨٨٢م كي يناقشهم في هذا الأمر مع صديقيه «بلنت» و «لويس صابونجي»، ولقد نجحوا في إقناع النواب بتعديل ثلاث أو أربع مواد كانت محل معارضة المراقبين الماليين الأساسية... ولكن النواب أصروا على ضرورة مناقشة المجلس لميزانية البلاد[٣٧].

وعندما يمتدح الشيخ محمد عبده وزارة شريف باشا التي خلفت وزارة رياض باشا، وسبقت وزارة البارودي، يصف رئيس النظار ورملاءه بأنهم يحمدون «في تمهيد سبيلنا وإزالة العقبات منه، متوسلين إلى ذلك بالحكمة والاعتدال، آخذين بأسباب التؤدة ومراعاة الأحوال»[٣٨].

ثم يخطب في جمل أقدمه النواب بمناسبة التصديق على لائحة مجلسهم، يتحدث عن «أن الفضيلة وإن تفرعت أصنافها... إلا أنها ترجع إلى أمر كلي وهو الاعتدال في السير الإنساني...»[٣٩].

وهو عندما يقيم هذه المرحلة الجديدة التي دخلتها مصر في تاريخها الحديث ببدء الثورة العرابية، يجد أن البلاد لا تزال في أولى مراحل الطريق، طريق السياسة والحرية، والاعتدال عنده هنا لا يعني التوقف عند هذه المرحلة الابتدائية، بل

بالعكس يعني ضرورة التقدم، ولكن مع المرور بسائر الدرجات، أي الاستمرارية في التطور، دون طفرة قد يحسدها «الثوار»، فيكتب محاطبا الوطن المصري فيقول: «وأنت أيها الوطني في أول درجة من مرقاة السياسة، وفي أول مرحلة من طريق الحرية، فلن تبلغ الدرجة العليا إلا إذا صعدت سائر الدرج، ولن تدرك الغاية القصوى ما لم تقطع سائر المراحل، فإن حاولت غير ذلك لم تأمن الهبوط من الدرجة التي بلغت، والرجوع من المرحلة التي وصلت، بل ربما صرت على مسافة أعوام مما كنت ترجو إدراكه بأيام»[٤٠]

وعندما تشيع في صفوف الثورة والثوار أفكار عن إعلان الجمهورية في مصر، كرد فعل لانحياز الخديو توفيق إلى صفوف الأعداء، وسجل البارودي واقعة وجود هذه الأفكار بقوله: «لقد كنا نرمي منذ بداية حركتنا إلى قلب مصر إلى جمهورية، مثل سويسرا، وعندئذ كانت تنضم إلينا سوريا وبيبها الجحار، ولكننا وجدنا العلماء لم يستعدوا لهذه الدعوة، لأنهم كانوا متأخرين عن زمنهم، ومع ذلك سنجتهد في جعل مصر جمهورية قبل أن نموت»[٤١]. عندما يتبنى التيار الثوري في الحركة الوطنية مثل هذه الأفكار، يعترف الشيخ محمد عبده، بأنه وقف ضد هذه الأفكار، لأن الجهل لم يمكن البلاد يومئذ من الرقي إلى النظام الجمهوري[٤٢]

وعندما تشتد أزمة الثورة بسبب التهديد البريطاني المسلح، والمتمثل في الأسطول الذي دخل مياه الإسكندرية في يونيو سنة ١٨٨٢م، يبحث الناس عن حل سلمي للأزمة، وعن رسول معتدل يذهب إلى لندن لعرض القضية على المسئولين هناك، وتميل الآراء إلى أن يكون هذا الرسول هو الشيخ محمد عبده ويكتب «بلنت» كيف أنه اجتمع في ١٩ يونيو مع محمد عبده ونديم والبارودي، وتحدثوا في الوسائل السلمية لعبور الأزمة، «فقال عبده: إنه أجمع رأيه على أن يجمع جميع الوثائق والمستندات التي لديه أو التي يستطيع حيازتها ويذهب بها إلى إنجلترا لكي يعرضها بنفسه على المستر غلادستون والبرلمان الإنجليزي، وسيأخذ معه أحد وجهاء التجار وأحد الأحرار ممن ينوبون عن الملاحين، فوافق محمود سامي على هذا الرأي، وقال إنه هو أيضًا يود أن يذهب إلى أوروبا لهذه الغاية[٤٣]، وبالطبع ما كان لأحد أن يفكر في إرسال نديم؛ أو عرابي، أو محمد عبيد لمثل هذه

لمهمة، فإن اعتدال الشيخ محمد عبده كان أهم عامل يرشحه لمثل هذه السفارة إلى بلد في ذلك التاريخ بل إن «بلنت» يرسل إلى «لويس صابونجي» برقية من لندن في ٥ يوليو سنة ١٨٨٢م، يقول له فيها. «يجب ألا تعاكسوا الأسطول أرسلوا عبده إلى غلادستون»(٤٤)

ولقد كانت هذه الآراء والمواقف المعتدلة التي اتخذها الشيخ محمد عبده، وهو في موقع الثورة وبين الثوار، تمثل الامتداد الطبيعي لفكره السابق على الانضمام إلى الثورة، والانسجام الطبيعي مع تكوينه العقلاني والنظري (التأملي) ومزاجه المال إلى الاعتدال، وهم الكويس والمزاح اللذان لازماه في آرائه طوال حياته وفي كل مواقفه الفكرية والعملية، وعلاقاته بالناس. فهو عندما يتحدث عن إصلاح المحاكم الشرعية، مثلاً، يدعو إلى «التدرج» في معالجة كل جانب من جوانب النقص فيها.. يدعو إلى ذلك عند الحديث عن إنشاء قلم قضائي لتنفيذ أحكام هذه المحاكم.. ويدعو إليه عندما يتحدث عن ضرورة توفير «المأذونين المؤهلين» في القرى والأنحاء.. ويدعو لذات النهج عندما يتحدث عن «التحايل على مصلحة الحكام» ملوكا كانوا أو أمراء.. ويلتزم نفس النهج عندما يفكر في السياسة العليا، أو إصلاح الأزهر أو الأوقاف.. إلخ إلخ.. وهو عندما يترجم لأستاذه الأفغاني في تقديم ترجمته لرسالة الرد على الدهريين في بيروت سنة ١٨٨٦م، ينتقد في أستاذه مجانبة «الاعتدال» في معاملة الحكام المستبدين، ويرى أنه كان من الممكن أن يحقق الكثير من الغايات لو أنه سلك في علاقاته بهم مذهب التدرج والاعتدال فهو إذن نهج فكري، وموقف عملي، وسجية خلقية لازمت الرجل في كل أطوار حياته، وفي كل ما عرض له في هذه الحياة.

**وللمجموعة الثانية:**

من الظواهر والوقائع والأحداث والآراء التي عايشت ظهرة الاعتدال هذه في تلك الفترة التي تضم فيها الأستاذ الإمام إلى الثورة العرابية، وراست ظاهرة الاعتدال، هي تلك التحولات الفكرية التي اقتربت به من مواقع الثوار الفكرية ومواقفهم العملية، بعد أن كان يقف بعيدا عن هذه المواقع بما هض ما لأصحابها من أفكار... ونحن عندما نقرأ كتاباته السياسية في هذه الفترة من حياته، نشعر بأنه

يهاجم آراءه هو نفسه التي قالها قبل انضمامه للعرابيين، ولعله كان يناقش يومئذ أولئك الذين ظلوا على موقفهم الفكري القديم، واحتفظوا بالزعم القائل. إن مصر ليس بها «رأي عام» تستحق به أن تنال الدستور والحياة النيابية والحكومة الدستورية المقيدة بهذه القيود...

وبعد أن كان ينكر أن في مصر «رأيا عاما» يجعلها أهلاً للحكم الدستوري النيابي، عدل عن هذا الموقف وكتب يقول: «إن استعداد الناس لأن ينهجوا منهج الشورى غير متوقف على أن يكونوا متدربين في البحث والنظر على أصول الجدل المقررة لدى أهله، بل يكفي كونهم نصبوا أنفسهم وطمحت أبصارهم للحق وضبط المصالح على نظام موافق لمصالح البلاد وأحوال العباد... إن أهالي بلادنا المصرية دبت فيهم روح الاتحاد، وأشرفت نفوسهم منه على مدارك الرأي العام، وأخذوا يتنصلون من جرم الإهمال، ويستيقظون من نومة الإغفال، وقد مرت عليهم حوادث كقطع الليل المظلم، ثم تفشمت عنهم، فطالعوا من سماء الحق ما كحل عيونهم بنور الاستبصار، حتى اشرأبت مطامعهم إلى بث أفكارهم في ما يصلح الشأن ويلم الشعث ويجمع المتفرق من الأمور، ليكونوا أمة ممتنعة بمزاياها الحقيقية. فهم بهذا الاستعداد العظيم أهل لأن يسلكوا الطريق الأقوم، طريق الشورى والتعاضد في الرأي. فقد أزف الوقت، ولم تسمح لهم ظروف الأحوال بأن يتأخروا عن سن قانون يراعى فيه ضبط المصالح على الوجه الملائم، يتبادلون فيه الأفكار الحرة والآراء الصائبة. فبهذا أجمعوا رأيهم على تأليف مجلس الشورى ممن لهم دربة ودراية تامة بشئون البلاد، وصدرت الأوامر السامية بانتخابهم نوابا حسب ما قضت به نواميس الحرية، وانشرحت صدور الناس عامة بهذا الأمر، واستبشروا بما يكون من عاقبة هذا المسعى الجليل»[٤٥].

وبعد أن استقالت وزارة شريف باشا، وتكونت وزارة الثورة برئاسة البارودي، وهي الوزارة التي دخلها عرابي ناظراً للحربية. وبعد أن انتخب مجلس النواب، ووضعت معالم النظام الشوري الجديد، يكتب الشيخ محمد عبده مؤيدا هذا النظام، مؤكدا تحقيقه لمبدأ الشورى المرتكز على الرأي العام فيقول: «... بنيت الشورى على الرأي العام، فأكبر فائدة لها هو انقياد الناس لما يقضي به الرأي العام، ووكلاء الأمة خواص من انحصر فيهم الرأي العام، فإذا قضوا بعمل ما نافع رأيت

لهم معضدين، وهم كل لناس الذين يحافظون على الرأى العام، وليس بعد ذلك إلا أن يكونو يدا واحدة على هذ العمل تجمعهم دائرة الاتحاد ولقد وصلنا بمعونة الله تعالى، وحسن مساعى خديويا المعظم، ومن اختارهم جنابه الرفيع لنظر فى مصالحنا إلى هذا الحد، وتوجهت رغبات جمعنا إلى ما فيه خير بلادنا وصلاح معاشنا ومعادنا، وصرنا يداً واحدة لا تكل عن العمل ولا يتعبها توالبه على مر الأيام»(٤٦).

وعندما تتعرض التجربة المصرية الوليدة فى الحكم الدستورى الشورى النيابى لهجمات الخصوم وانتقاداتهم، ويطلقون ضدها نفس الحجج التى أطلقها من قبل الشيخ محمد عبده قبل انضمامه لحركة الثورة العرابية، يتصدى الشيخ محمد عبده لهؤلاء الخصوم، ويسوق ضد حججهم نفس الأدلة التى قدمها العرابيون منذ البداية للدلالة على أهلية البلاد للدستور ومجلس النواب وتقييد الحكومة بهذه المؤسسات. فيكتب قائلاً: «... إن بلادنا المصرية بلا ريب، لا فرق بينها وبين بلاد أخرى تحققت فيها الشورى، ونالت منفعتها، وعادت عليها فوائدها، من حيث القبول للمصلحة، والاستعداد للخير، والقدرة على التمييز بين الملائمات والمنافرات، ومحبة الأولى وكراهية الثانية، والفرح بالإصلاح والحزن من الإفساد، إلى غير ذلك مما تقتضيه هذه الصفات...». ثم يمضى ليقول إنه «لا يخفى أن أبناء قطرنا المصرى قد انتقلت أفكارهم من مركز الرقدة إلى مجال الجولان فى المنافع والمضار، ووجوب السعى لطلب الأولى من طرقها، ولزوم الاجتهاد فى دفع الثانية... ومن البين أن الأهالى إذا دب فيهم هذا الروح تشوفوا لأن تكون أفرادهم متساوية فى القانون والمعاملات، بدون تفرقة بين هذا وذاك، وصح أن يوجد فيما بينهم قوم (وهم الخواص الذين حصلوا طرفا من المعارف والعلوم) يقتدرون على التفرقة بين الملائم والمنافر... ويرصون أن يجعلوا أنفسهم فى مقام العمل لمنافين» ثم يتقدم خطوة أبعد من هذا عندما يعلن أن هذا التطور قد أصاب «عامة» أهل مصر و «جمهورها»، وأنه لم يعد وقفاً على «الخواص» الذين نالوا قسطاً من المعارف والعلوم، فيستطرد قائلاً: «... أم كون البلاد المصرية قد صارت أهاليها على هذا الفكر، فهو أمر جلى لا يختلف فيه اثنان. ولم نخص ذلك بالخواص؟ فإن العامة، وهم أهل الأعمال البدنية المستغرقة لبياض النهار وسواد

الذين قد انتقل عما كانوا عليه فيه من قبل بكثير، وإن كان الانتقال في كل من الفريقين (الخواص والعوام) على درجته اللائقة له، المناسبة له اكتسبه من المعارف أو التجربة أو تأثير الحوادث، أو غير ذلك من أسباب الانتقال من حال إلى أعلى منه في الوجود»[٤٧].

ونحن نلحظ في هذه العبارات الأخيرة تطوراً هاماً في تفكير الأستاذ الإمام، فلم تعد المعارف والعلوم والتربية هي السبيل الوحيد لانتقال الإنسان من حال إلى حال أعلى منه في الوجود، وإنما هو قد أضاف إلى هذا العامل عوامل أخرى، منها «التجربة» و «تأثير الحوادث» وغيرهما... وهي العوامل التي أتت بها الثورة العرابية فخلقت روحاً جديداً في حياة الناس انتقل بهم إلى طور جديد من أطوار الحياة.

وفي مقالاته عن (الحياة السياسية)، يحدد أن الذين يستحقون أن تكون لهم الحظوة في التمتع بالحريات. حرية الرأي وحرية القول، وحرية الانتخاب، هم الذين حصلوا القدرة على امتلاك «الأدب السياسي» الذي «لابد في تحصيله من الطلب والاجتهاد، وحسن الاقتداء، ودقة النظر، والتبصر في أحوال الناس من قبل وفي الحال»[٤٨]... ولما كان هذا الكلام موهماً لعدم استحقاق عامة الناس وجماهيرهم التمتع بهذه الحريات، يعود الأستاذ الإمام لتحديد مقصوده فيقول: إن «الأدب السياسي لا يحصل لأفراد الأمة كلهم أجمعين، ولا يكون في الذين يحصلونه سواء بمقدار واحد، لأنه من الملكات الصناعية العلمية، والملكة لا تحصل إلا بتكرار العمل، وإن حصلت فإنها تختلف استحكاماً وكمالاً بحسب اختلاف القابلية والتفرغ في الناس.

على أن الأدب السياسي، وإن لم يتيسر عمومه في الأمة، إلا أنه قد يحصل لأفراد كثيرة منهم على مقادير مختلفة، فيمكن لمجموعهم أن يسيروا في سبيله أمين مهتدين اقتداء وتقليداً، ويتدرجوا به في مراتب الحياة السياسية حتى يتوالى التكرار ويطول الاستمرار، فيصير فيهم من الملكات الذوقية التي تُعرَف ولا تُعرِّف، كما كان العرب في الجاهلية بالنظر إلى اللغة ينطقون بالكلام المركب بالوضع، ولا يعرفون من قاعدته غير الذوق»[٤٩]... فهو هنا يثبت إمكانية تحصيل العامة

والجماهير للأدب السياسي، ومن ثم استحقاقهم التمتع بحقوقهم في حرية الرأي، وحرية القول، وحرية الانتخاب ... وذلك دون أن يكونوا مثقفين قد تحصلت لهم وتوفرت لديهم المعارف والعلوم.

وهو في هذه المرحلة لا يدافع عن النظم الشورى باعتباره «ممكن» القيام بمصر فقط، بل باعتباره «واجبًا محتومًا» لأن الأطراف المختصة قد تأهلت له، ورغبت فيه: الأهالي، والحكومة. فلقد ثبت أن قيام الشورى «ووجودها في بلادنا المصرية ممكن بل وواجب محتوم، حيث قد ثبت أن لا مانع من إحدى الجهتين - (الأمة والحكومة) - وثبت أنهما - (الجهتين) - طالبتان لوجودهما وتحققها في الديار المصرية التي قد استعدت للحصول على الغاية الحسنة، وتهيأت للوصول إلى درجة الكمال»[٥٠]

وهو يحدد لنا أن هذا الطور الجديد الذي أوصلت الثورة الشعب إليه هو طور «الوطنية» وبروز عاطفة التعلق بالوطن، وهو مرادف للقومية وعاطفتها. ويحدد العوامل التي جعلت للوطن في هذه المرحلة مكان القبلة التي يجب أن يؤمها الجميع، فيقول: «في الوطن من موجبات الحب والحرص والغيرة ثلاثة، نشبه أن تكون حدودًا.

الأول - أنه المسكن الذي فيه الغذاء، والوفاء، والأهل، والولد.

والثاني - أنه مكان الحقوق والواجبات التي هي مدار الحياة السياسية، وهما حسبان ظاهران»...

والثالث - أنه موضع النسبة التي يعلو بها الإنسان ويعز، أو يسفل ويذل، وهو معنى محض فإذا تقرر ذلك، على ما قلناه، وجب على المصري حب الوطن من كل الوجوه...».

ثم يمضي ليشن هجومه على أولئك الذين يزعمون أن مصر لم تبلغ طور «الوطنية» ولم تولد بها هذه العاطفة بعد، فيقول: «ولقد كان بعض الناس يحاولون خلع الشعار الوطني عن ذوي الحقوق والواجبات في مصر، وإلباسهم جميعًا لباس الجهالة والذل، ولكن أبت الحوادث إلا أن تثبت لنا وجودا وطنيا، ورأيا عموميا، ولو كره المبطلون.

على أن منهم فئة لا يزالون يؤلمون أسماعنا بما يكررون من سفاسف القول، من مثل: إنا تعودنا احتمال الظلم والخيف، وألفنا الخدعة والرق، فلن يستقل لنا رأي، ولن نهتدي سبيل الحرية، كأنهم لا يعلمون أن أهل العرب أجمعين تعودوا مثل ذلك الحيف أعصارا، وكانوا في قديم الأيام على ضروب من الرق وانخفاض الجناح، وأن العالم بأسره كان فريقين: أحرارا يظلمون، وعبيدا يطيعون. أو لم يكن في بلاد الفرنسيس، من قبل هذا العهد، صنوف من الرقيق يشتغلون في الأرض لغيرهم، ويباعون كما تباع العجماوات؟! أو لم يقل كاتبهم «فولتير»، في وسط المائة السابقة: لا يزال في بلادنا ستون ألفا أو سبعون ألفا عبيدا للرهبان؟! . فما بال هذه العادة لم تمنع الفرنسيس من الوصول إلى ما أدركوه من رفعة المقام؟! وأن يروا أمثال «نيارس» و «جريفي» و «عامت»، من أبناء الذين كانوا من قبل عبدانا أرقاء؟!

ولئن كان من فضل هذه المائة أن يكتب في صدر تاريخها تحرير أرقاء العصر السالف، فلقد رجونا ـ وحقق الله هذا الرجاء ـ أن يختم ذلك التاريخ بتحرير الذين كانوا أرقاء في هذا العصر، وحسن ذلك ابتداء، وحسن ذلك ختاما». . .[٥١]

وبعد إجراء انتخابات مجلس شورى النواب، اتخذ خصوم الثورة من دخول بعض الجهلة وعديمي الكفاءة إلى المجلس حجة للطعن في هذه التجربة، وقالوا إن مصر ليست أهلاً لهذا اللون من المؤسسات، وإن هذا المجلس بدع بين المجالس النيابية في العالم. . فتصدى الشيخ محمد عبده لمناقشة هذه الآراء وتفنيدها، وكتب يقول عن تحقيق هذا المجلس للمنفعة المرجوة من نظام الشورى: «. . . وأما حصول المنفعة المقصودة من الشورى في بلادنا، فلأن انتخاب النواب قد تم على وجه يضمن حصولها، ويكفل تحققها، إذ لا يخلو المنتخبون من أن يكون غالبهم من أهل الدراية والمعرفة، وأرباب النظر والفكر الذين يعرفون ما هي الشورى وما المقصد منها، وما هي المنفعة للبلاد، وما هو الطريق الموصل إليها. وقد بلادنا قد انتشر فيها العلم منذ أزمان طويلة تكفي للمشتغل فيها بالمعارف أن يكون على حالة لائقة والاستبصار التامين . .

ولا يخفى أن مثل هؤلاء كثير جداً في البلاد، وقد وقع الانتخاب على كثير منهم

في هذه المرة لمجلس النواب ولا شك في أن هذا العدد فيه الكفاية التامة لتحقيق منعة الشورى المقصودة منها في بلادنا المصرية، فإن أي قطر من الأقطار لا يكون المجموع فيه للمشورة إلا على هذا المثال. وقد علمنا علم اليقين أن عامة المتحيين عندنا هم على هذا الحال، فلا يصرنا، والحالة هذه، أن يكون القليل ليسوا كالكثيرين في هذه الصفات، كما لم يضر في أحد الممالك المتمدنة وجود مستشاريها على هذا المنوال. بمعنى أن غالبهم كالغالب عندنا والقليل منهم كالقليل منا، وهذا أمر مسلم به لا مرية فيه ولا خفاء، ومع ذلك فقد نالوا ثمرات الشورى وحصلوا على فوائدها. فالقول إذن بأنهم هم يتولونها ونحن نحرم منها، مع تساوي الأمر بيننا وبينهم، مما لا يصح في الأذهان ولا تقوم عليه حجة ولا يؤيده برهان[٥٢]

ولم يقف الشيخ محمد عبده عند حد الدفاع عن هذه التجربة الثورية، والتصدي للذين يحتهدون لتبديلها وتصفيه مؤسساتها، وإنما اجتهد في الإدلاء بآرائه البناءة التي أراد أن يتضمنها دستور البلاد الذي كان موضع مناقشة في مجلس شورى النواب.. وفي احتفال أقامته (جمعية المقاصد) بمناسبة التصديق على لائحة النواب، دعاه عبدالله النديم إلى الخطابة، فألقى كلمة صافية في وجود البارودي وعرابي وغيرهما من الكبار والصباط وفي هذه الكلمة تحدث عن المبادئ التي يجب أن يتضمنها دستور البلاد. (القانون الأساسي). مثل:

١. التأكيد على أن حكومة هذه البلاد حكومة قانونية، أي مقيدة بالدستور والقانون..

٢. النص على دور مجلس شورى النواب في مساعدة الحكومة في حكم البلاد..

٣. النص على السعي لتعميم المعارف والعلوم في البلاد؛ وذلك لتربية الأعداد اللازمة لتولي مسئولية النيابة عن جماهير الناس..

٤. النص على وجوب تحسين التربية التي تكسب الفضيلة والشرف، وذلك حتى تصير المصلحة العامة أهم من المصلحة الخاصة عند من يتصدون للمسئوليه العمومية في البلاد، وحتى لا يلتمس أحدهم «منعته إلا من طريق منعة العموم».

٥ـ النص على ضرورة ووجوب إطلاق حرية الأفكار والأقوال والأعمال «فلأجل هذا يجب أن يكون في ذلك القانون الأساسي لتلك الحكومة إطلاق حرية المجامع، والمطابع، والأفكار والأعمال، والأقوال على شريطة أن يكون هذا الإطلاق تحت قانون عدل يرسم الحدود ويبين الواجبات على تفصيل يرفع الإبهام وتبين بزيل الالتباس».

٦ـ النص على إيجاد الحوافز «وتقرير أمر المكافأة بأن أتى بعمل غريب وجاء بصنع بديع حتى يكون سائق للنفوس على التفكر والتدبر في الوصول إلى ما يستحقون عليه المكافأة والامتياز»...

٧ـ القيام بوضع القوانين الحديثة والملائمة والنظامات التي «تكون الحد الفاصل بين الحق والباطل والصحيح والفاسد» في مختلف جوانب حياة المجتمع المصري الجديد[٥٣]. إلخ.. إلخ..

* * *

وهكذا احتل الشيخ محمد عبده مكانه في الحركة الثورية العرابية، وتحول إلى صوت يدافع عن إيجابياتها بعد أن كان صوتا يهاجم هذه الإيجابيات. وإلى مساهم في بناء الحياة الجديدة والتاريخ الجديد لوطنا الذي بدأ بمظاهرة عابدين في ٩ سبتمبر سنة ١٨٨١م، بعد أن كان بعيدا عن هذه المظاهرة يتقدها من موقع المثقف الذي عزل نفسه عن مجال التأثير الثوري والتأثر بالثورة والثوار..

ولقد شهد النصف الأول من عام ١٨٨٢م تقدم الشيخ محمد عبده، رغم خصائصه المعتدلة، في ميدان العمل داخل إطار الحركة الثورية العرابية، حتى لا يجد الباحث وسط أحداث الثورة بدا من وضعه بين القلة القليلة التي يمكن أن يطلق عليها وصف القيادة لهذه الثورة خلال تلك الشهور لقد كان واحدا من قادة هذه الثورة، وإن يكن ممثل للتيار العقلاني المعتدل بين هؤلاء القادة الثوار.. فهو «إصلاحي» اعتقد أن «الثورة» قد حققت وستحقق الآن ما عمل لتحقيقه بعد سنوات وسنوات. وهو صاحب مزاج غير ثوري ساهم دفء الثورة وحرارة الثوار في إعطائه جرعة من الحماس جعلته يتقدم خطوات بعيدا عن موقع «المصلح» وقريبا من موقع «الثوري»... وظل هذا حاله، تتعايش في آرائه ومواقفه ظاهرتا:

الاعتدال، والدفاع عن الثورة والمساهمة في صنع أحداثها، منذ انفجار الثورة في سبتمبر سنة ١٨٨١م، حتى هزيمتها التي انتهت بدخوله السجن مع زعمائها الأحياء في سبتمبر سنة ١٨٨٢م

* * *

-٣-

وكانت الصورة التي تم بها فشل الثورة العرابية وهزيمتها أمام الجيش الإنجليزي المسلح بالعتاد الحديث، والخداع، والمستند إلى خيانة الخديو والإقطاعيين من أعضاء الحزب الوطني الحر، المستمد من إعلان السلطان العثماني عصيان عرابي وخروجه عن الطاعة، صورة تعذر على الناس تصورها أو تخيلها، فانهارت كياناتهم من الأعماق، وتزلزلت معتقداتهم ومسلماتهم التي ظنوها قد تحققت وحققت لهم الحرية والاستقلال.

فالقائد الذي جسدوا في شخصه أحلامهم القديمة والحديثة قد سلم نفسه وسلم سلاحه . وكوكبة عزيزة من قادة جيشهم قد قتلوا بالخيانة في التل الكبير . . وجيش الثورة قد سرح جنوده وضباطه الوطنيون . وعدد كبير من الذين ناصروا الثورة قد تنكروا لها، وأنكروا دورهم فيها، وقذف كل منهم بالمسئولية على من سواه.

والوحيد الذي ظل رافعًا اسم مصر ومجدها وشرفها من هذا السقوط هو عبدالله النديم، الذي استعان على صيانة هذه الأمانة بالهرب من وجه الأعداء، والهرب يومئذ كان أصعب «الإيمان»، ولكنه «الإيمان» الوحيد الممكن في تلك الظروف!!

وفي اليوم التالي لفشل الثورة واحتلال الإنجليز للقاهرة في ١٤ سبتمبر سنة ١٨٨٢م ظهرت أبواق الخيانة والنفاق، واستخدمت الصحافة في تجريح العهد الثوري، ورواية الأقاصيص، والخرافات عن الثورة والثوار . . كان هذا موقف الخونة والمنافقين . فماذا كان موقف الشيخ محمد عبده من هذا الحادث الخلل، والخطب الذي زلزل كيان مصر وهزه من الأعماق؟!

إن الرجل قد كتب من سجنه بعض صفحات، منها رسالة إلى أحد أصدقائه، ومنها قصيدة شعر، ومنها مذكرات في الدفاع عن نفسه... إلخ.. إلخ.. ومن هذه الصفحات القليلة نستشف أن الرجل لم يرحب بمثل الثورة، بل تحدث عن هذا الحدث بعبارات تصوره كأنه الطامة الكبرى التي ليس لها مثيل أو مشابه أو قرين...

ومن هذه الصفحات كذلك نستشف أن الرجل قد أدان السلطة الجديدة التي أعقبت سلطة الثورة في الوجود، فهو يقول عنها: «وتمحصت السلطة لآلهة الشر، فقلبوا الطباع، وبدلوا الخلق، وغيروا خلق الله، وكانوا على ذلك قادرين.»

وانهالت التهم، بالحق وبالباطل، على الرجل، ولكنه لم يدهش، بل رأى ذلك أمرا طبيعيا من «آلهة الشر» هؤلاء الذين استمانوا بمن «رصوا لأنفسهم قول الزور وافتراء البهتان واختلاق الإفك، وقد تقدموا إلى مجلس التحقيق، بتقارير محشوة من الأباطيل، ليكونوا عليا بها من الشاهدين» لم يدهش الرجل من ذلك، بل كتب يقول: «كل ذلك لم تأخذني فيه دهشة، ولم تحل قلبي وحشة، بل أنا على أتم أوصافي التي تعلمها، غير مبال بما يصدر به الحكم، أو يبرمه القضاء، عالما بأن كل ما يسوقه القدر وما ساقه من البلاء فهو نتيجة ظلم لا شبهة لمحق فيه».

ولكن الأمر الذي زلزل كيان الرجل، وهزه من الأعماق، هو خيانة الأصدقاء والأولياء، وتنكر من لم يكن يخطر بباله التنكر، حتى «تقطع حبل الأمل، وانفصمت عروة الرجاء، وانحلت الثقة بالأولياء، وضل الاعتقاد بالأصفياء، وبطل القول بإجابة الدعاء إلخ.. إلخ..» وحرى بمثل هذا الرجل بكونه الأخلاقي المتدين، ومزاجه الديني الوفي، أن يصدم من هذا التنكر صدمة تزلزل كيانه، خصوصا إذا صدر عن أولاهم ثقته وأحسن إليهم أدبا ومعاديا في كل الظروف والمناسبات.

وسبب آخر زلزل كيان الرجل، وهو الموقف المتخاذل الذي اتخذه عدد من قادة الثورة في التحقيق «أمام القومسيون»، وهم الذين كانوا محل تقديره واحترامه.. فلقد كانت أخلاقيات محمد عبده تدعوه إلى أن يذكر الحقائق ولو عن نفسه، أما بعض هؤلاء القادة فإنهم لم يكونوا مثله في هذا الباب.. وهو يكتب من سجنه

بصديقه عن أولئك القوم الذين «كأنما قذف بهم من شاهق جبل، فسقطوا على رءوسهم، فعشيهم من شدة الصدمة ما عشيهم، فقاموا ينطقون بما لا يعون، ويتكلمون ولا يفهمون»[٥٤].

في التحقيق الذي أجراه «القومسيون» مع هؤلاء القادة، حدثت مواجهات رمى فيها بعضهم الاتهامات على رفاق الآخرين، وكذب فيها بعضهم بعضاً. ولقد بان للأستاذ الإمام نصيبًا منها. وتمت مواجهة بينه وبين البارودي اختبعا فيها حول اليمين الذي أقسمه الضباط في «فشلاق عابدين»، اتهم فيها البارودي محمد عبده بالكذب، بينما توحي أحداث الثورة ووقائعها أن البارودي هو الذي كان ينكر الحقيقة أمام «القومسيون»[٥٥]!! وتشهد وقائع التحقيق مع زعماء الثورة أن الشيخ محمد عبده قد اتخذ موقفًا أخلاقيًا، فلم يلق على الآخرين الاتهامات، ولم يتنصل من مواقفه أثناء الثورة، بل تحمل المسئولية عن بعض أصدقائه الذين أراد إبعادهم عن دائرة الاعتقال. وهو يكتب من سجنه إلى صديقه قائلا: «إني أخذت على نفسي كل مسئولية سبب إليه أو إليكم، فما عليكم إن ستلتم إلا أن تكونوا منكرين»[٥٦].

ولذلك، فإننا نستطيع أن نقول إن فشل الثورة، وحتى انهيار بعض قادتها ومهالك عدد من زعمائها في التحقيق لم يحدث انهيار في شخصية الشيخ محمد عبده، فظل لم يحل على شيء من تماسكه . . وإنما الذي حدث هو عودته إلى نقطة الانطلاق التي كان عندها يوم كان على خلاف مع العرابيين، والرجوع إلى جذوره الفكرية الأصيلة في «الإصلاح» بعد أن تحولت «الثورة» إلى رماد، وتنكر لأحداثها بعض صناع هذه الأحداث . . لقد ألقى محمد عبده وهو في سجنه، إيمانه «بالثورة» وآماله فيها مع ثقته المفقودة في هؤلاء الذين فقد فيهم الثقة أثناء المحنة التي عاشها معهم سجينا . . وأعلن من سجنه «أن الحوادث المريعة سوف تنسى، وأن هذا الشرف سوف يرد. ولئن أبت طبيعة هذه الأرض بخستها أن يكون لها من عوده نصيب، فليعودن في بلاد خير منها.

ولأحذين إلى المجد أحسني، ومن إلى المجد يحدبون»[٥٧] وهو هنا يتحدث عن مشاريعه في «المنفى» الذي كان يستعد لتنفيذ الحكم الصادر به عليه. . .

وفي القصيدة الشعرية التي كتبها من سجنه عن أحداث الثورة، تبدو لنا بجلاء تلك الحقيقة التي أشرنا إليها، وهي أن محمد عبده قد تنكر «للثورة» كطريق للتغيير والنهضة. ولم يتنكر «للإصلاح» وأن الزلزلة التي حدثت لكيانه بسبب انهيار «الثورة» وعدد من «الثوار»، قد انتهت به عن مواقع «الثورة والثوار» الذين اقترب منهم بعد مظاهرة عابدين، وعاد به إلى مواقع «المصلح والإصلاح» التي بشر بها وانطلق من فوق أرضها قبل ذلك العام الذي عايش فيه الثورة العرابية وقادتها.. فهو يحكي في هذه القصيدة آراءه قبل مظاهرة عابدين، أيام كان يعارض «الثورة» «بالإصلاح»... ويتحدث عن مكانه في الثورة بعد أن انضم إليها، فيصوره على أنه مكان «الناصح» لهم و «المحذر» إياهم فقط لا غير[٥٨] ونحن نعتقد أنه هنا ليس دقيقا الدقة كلها. فلقد كان يومئذ «معتدلاً في صفوف الثوار»، ولكنه كان من صناع هذه الأحداث برغم اعتداله وتحفظاته. ولكنها المواقف الصعبة تجعل النفس الإنسانية تبرر وسائل انسجاء وتغض الطرف عن المرائي ومواطن التهم والشبهات، خصوصاً عندما يكون الجنان كما كان في تلك الظروف التي تزلزلت فيها الأنفس زلزالاً شديداً..

ومن يشأ أن يعلم مقدار الهول والفاجعة التي عاشها محمد عبده في تلك الظروف فإن من وسائله وسبله إلى ذلك أن يعلم أن الرجل لم يقل الشعر في حياته إلا في موقفين: أحدهما عندما حضرته الوفاة، وعاين الموت معاينة، ويومئذ قال سبعة أبيات من الشعر. أما الموقف الثاني فهو انهيار الثورة العرابية وهزيمتها، ويومئذ قال قصيدته التي تزيد على مائة بيت!!..

* * *

## ـ٤ـ

عندما ذهب الشيخ محمد عبده، منفيا، إلى «بيروت» في ٢٤ ديسمبر سنة ١٨٨٢م، كان قد قرر التفرغ لدعوة «الإصلاح»، وبالذات عن طريق التدريس والتربية والتعليم.. وبالفعل شرع في ذلك العمل، ومارسه نحو عام.. ولكن أستاذه جمال الدين الأفغاني دعاه إلى اللحاق به في باريس، وطلب إليه أن يعمل

معه في تنظيم (جمعية العروة الوثقى) السري، وأن يرأس تحرير الصحيفة التي قرر هذا التنظيم إصدارها كي تنطق باسمه من باريس. . وصارح محمد عبده أستاذه بيأسه من الاشتغال «بالثورة» والعمل السياسي المباشر، وطلب من أستاذه أن يدعها مدّ إلى مكان بعيد عن متناول الحكومات المناوئة لإصلاح الشرق ونهضته، وأن يقيما مدرسة تربي القادة ودعاة الإصلاح، وأن يكون هذا هو سبيلهم لنشر دعوتهم للإصلاح والتجديد ولكن الأفغاني سخر من هذا التفكير «المثالي الطوباوي» وقال له: إنما أنت مشط. . لقد بدأنا عملاً ولا بد لنا أن نتمه . فلم يستطع محمد عبده إلا أن يمتثل لأمر أستاذه، فسلطان الأفغاني لا يقاوم، خصوصاً في حضرته ووجوده ومحمد عبده الآن محكوم عليه بالنفي ولا سبيل لديه كي يصنع حتى ما يريد من الإصلاح بالتربية والتعليم.

ووطنه محتل، وهو لا يستطيع أن يعرض عليه الفضل في سبيل تحريره من الإنجليز ويرفض فمرر الرجل أن يمنح هذه المهمة «الثورية» الجديدة فترة من حياته، فإن حققت الآمال كان بها، وإن لم تحقق الآمال كان في ذلك براء للذمة أمام أستاذه ووطنه، حتى ييسر الله الوسائل لممارسة ما تذر له نفسه من «الإصلاح» بواسطة التربية والتعليم.

وخلال عام وبضعة أشهر شارك الأستاذ الإمام في إخراج مجلة (العروة الوثقى) من باريس. - «ونحن قد تحدثنا عن دوره فيها في مكانه من هذه الدراسة عندما تحدثنا عن تحقيقنا لهذه الأعمال التي تقدم لها».

أما العمل «الثوري» الآخر الذي نهض به الشيخ محمد عبده في تلك الفترة فهو مساهمته في التنظيم السري لجمعية العروة الوثقى وهذا العمل، هو صفحة من حياة الشرق النضالية والثورية، بذل الأستاذ الإمام في صنعها الكثير، ومن ثم فإن له فيها نصيبا يستحق الذكر والتنويه. . وكيف لا، وقد شغل الرجل منصب «نائب رئيس التنظيم». . وكان الرئيس هو جمال الدين الأفغاني؟!

* * *

والبعض يحطئ عندما يظن أن (جمعية العروة الوثقى) لم تكن تنظيمًا سياسيًا ثوريًا، وإنما كانت مجرد جمعية دينية إصلاحية تستهدف تجديد الإسلام، وإصلاح

حال المسلمين . والحقيقة التي تتجلى للباحث أن هذا التنظيم كان الامتداد، وأيضًا البديل، للحزب الوطني الحر الذي أقامه الأفغاني بمصر قبل الثورة العرابية، والذي ذهبت بقاياه مع فشل العرابيين . . وأن القضية المصرية كانت أهم القضايا في برنامج هذه الجمعية. بل وأكثر من ذلك، كانت هي السبب المباشر الذي دعا إلى إقامة هذا التنظيم. . ففي افتتاحية العدد الأول من مجلة (العروة الوثقى) نقرأ: «إن الحالة السيئة التي أصبحت فيها الديار المصرية لم يسهل احتمالها على نفوس المسلمين عمومًا. إن مصر تعتبر من الأراضي المقدسة، ولها في قلوبهم منزلة لا يحلها سواها، نظرًا لموقعها من الممالك الإسلامية، ولأنها باب الحرمين الشريفين. وإن الوزارة الأخيرة التي حلت بأهم مواقع الشرق جددت الروابط. . . فأيقظت أفكار العقلاء. فتقاربوا. . وتواصلوا. . . وتألفت عصابات خير من أولئك العقلاء. . . وفي عدة أقطار، خصوصًا البلاد الهندية والمصرية[٥٩]

وهو تنظيم أخذ على عاتقه «إنهاض الدول الإسلامية من ضعفها، وتنبيهها للقيام على شئونها. ويدخل في هذا تكبيس دولة بريطانيا في الأقطار الشرقية، وتقبيض ظلها عن رءوس الطوائف الإسلامية[٦٠]. . . كما يقيم الروابط النضالية مع الحركات السياسية والاجتماعية الأوروبية التي تناضل في سبيل تحرير الإنسان، ويعقد لذلك «الروابط الأكيدة مع الذين يتململون من مصابهم، ويحبون العدالة العامة ويحامون عنها من أهالي أوروبا. .»[٦١].

فهو إذن تنظيم سري ثوري، قام ليواصل النضال ضد الاستعمار، والاستعمار الإنجليزي بالذات، وخاصة في البلاد التي كان قد احتلها في الشرق يومئذ، وبالذات مصر والهند

وعلاقة محمد عبده بهذا التنظيم، كما قلنا، علاقة وثيقة. فهو قد تولى منصبًا في قيادته العليا، وشغل مكان نائب الرئيس. ومن ثم فإن، عمله في هذا الحقل هو صفحة من عمله السياسي وإن لم يكن صفحه من فكره السياسي، فهو لم يكن محمسًا يومئذ للعمل السياسي الثوري، لأنه لم يكن يفكر تفكيرًا سياسيا ثوريا، وإنما وضعته الظروف وقيادة الأفغاني في مكان عمله السياسي الثوري لمدة زادت على العام، ما بين تركه لبيروت إلى باريس حتى عودته لبيروت من باريس .

وفي أثناء ممارسة محمد عبده لهذا العمل السياسي الثوري، كتب العديد من الرسائل التنظيمية السرية التي بعث بها باسم التنظيم إلى فروعه وأعضائه وعقوده (خلاياه). وكتب «القسم» الذي كان يقسمه لأعضاء... وكتب اللائحة التنظيمية لبعض مستويات هذا التنظيم.. قام بعده رحلات إلى لندن، وإلى بلاد الشرق في مهام سياسية وتنظيمية تتعلق بعمل هذا التنظيم، وبالذات بقيادة العمل السياسي ضد الاحتلال الإنجليزي بمصر، وبخصوص الثورة المهدية في السودان

ومن الحقائق التاريخية التي لم يكتشفها بحث حتى الآن، والتي تذكر هنا للمرة الأولى، أن الأستاذ الإمام قد دخل مصر سراً أثناء الحكم عليه بالنفي، ممثلاً لقيادة (العروة الوثقى) في مهمة سياسية تنظيمية، وأن ذلك قد حدث عند اشتداد أحداث الثورة المهدية بالسودان، وأنه قد التقى بمصر بعدد بأعضاء التنظيم، ومارس نشاطه السياسي والتنظيمي بعيداً عن أعين سلطات الاحتلال وحكومة الخديو توفيق..

وتكشف لنا هذه الحقيقة الهامة إحدى الرسائل التي كتبها إلى أحد أعضاء تنظيم(العروة الوثقى) والتي تحدد كلماتها أن المكان الذي كتبه منه هو مصر، وطنه الأول يقول الشيخ محمد عبده في هذه الرسالة المؤرخة بتاريخ ٧ جمادى الأولى سنة ١٣٠٢ هـ (٢٢ فبراير سنة ١٨٨٥م) إنه قد «تعاظمت حوادث الشرق، خصوصاً ما مان منها نحو الجنوب[٦٢]... فلقيت من الأمر الجديد أن أكون على مقربة من الصوضاء، ومسمع من الضوضاء هذا ما اندفع بي إلى بلاد أستعين الله على تجديد عهوده، عسى أن يتواصل المتقاطعون، ويتناصر المتخاذلون... أكتب إليك من:

بلاد بها نيط الشباب تمائمي وأول أرض مس جسمي ترابها[٦٣]

فليس سوى أرض مصر أرض يقال عنها إنها أول أرض مسها جسم الشيخ محمد عبده، فهي التي قد ولد فيها.. كما أنها هي البلاد التي نيط شبابه فيها تمائم طفولته... ثم يمضي في رسالته هذه ليقول: «... غير أنه لا يراني من أهلها إلا المخلصون، ولا يعرفني فيها إلا العارفون...». وفي رسالة أخرى كتبها في ذات التاريخ يشير إلى أن رحلته تلك قد مر أثناءها بمصر، وذلك عندما يقول مخاطباً صاحبه: «من يوم فارقتك ما استقر بي مكان حتى الآن ذهبت إلى باريس، فما

عتمت أن تلفيت من الرأى الجديد أن أنحو جهة الشرق حيث مسيل الحادثات ومخرق الداريات، فمررت على بلاد كثيره. عملت في جميعها على إحكام العروة وتمكين عقودها[٦٤]. . ثم أصعدت بعد ذلك إلى :

بلـد خلعت به عذار شبيبتـي وطرحت في كف الخطوب عناني

وأنا اليوم فيه أتعرف الوجوه، وأتنكر للعيون، وأسأل الله نجاح العمل وإقبال الأمل. . .»[٦٥].

فهى مصر، دون سواها، تلك التى خلع فيها الإمام عذار شبابه، وطرح عنانه في كف خطوبها وأحداثها !! وهو في هذه الرسائل يحدد أن الغرض من هذه الزيارة هو أن يقود العمل التنظيمى والسياسى مواجهة ومباشرة، لأن ذلك أشد أثرا وفاعلية من القيادة بواسطة «المكاتبة» والمراسلات. .

ومن مجموعة الأوراق التى كتبها محمد عبده أثناء عمله التنظيمى في قيادة هذا التنظيم، ما بين «قسم» يقسمه الأعضاء، أو «لائحة» تنظيمية، أو مراسلات سرية لفروع التنظيم وأعضائه. من مجموعة الأوراق التى بقيت لنا من كتاباته في هذا المقام، نستطيع أن نضع أيدينا على خبرة في العمل السياسى والتنظيمى على درجة عالية جداً من النضج والعبقرية، إذا ما قيست بظروف عصرها، ذلك العصر الذى لم تكن مثل هذه القواعد والخبرات قد استقرت فيه بعد بأوروبا!! وهى خبرات نعتقد أن لها صلات وثيقة بتراث العرب والمسلمين في التنظيم السرى منذ جمعيات: المعتزلة، وإخوان الصفاء وخلان الوفاء، والقرامطة، والحشاشين، وحركات الشيعة المختلفة، والباطنية . إلخ. . . إلخ. .

ونحن وإن كنا نعتبر أن هذه الخبرات وذلك التراث إنما هما ملك لذلك التنظيم كتنظيم، لا لمحمد عبده وحده، ومع أننا نعتبر الأفغانى هو أولى الناس بأن تنسب إليه عبقرية هذا التراث، إلا أن الأمر الذى لا شك فيه أن محمد عبده قد حرر الكثير من هذه الوثائق والرسائل ومارس تطبيقها وتنفيذها، وكان الساعد الأيمن لرئيس هذا التنظيم وناشيه في تلك الفترة التى نتحدث عنه فيها. . ومن ثم، فإنها صفحة من عمله السياسى والتنظيمى لابد أن ينسب إليه فضله فيها، وإلا كنا منكرين ضوء الشمس في وضح النهار.

ونحن لا نروى هنا أن نقدم دراسة تفصيلية عن خبرات هذا التنظيم في العمل التنظيمي السري، وإنما نريد فقط الإشارة لبعض هذه الخبرات المستخلصة من الأوراق التي حررها محمد عبده، والرسائل التي كتبها، والأعمال التنظيمية التي مارسها في هذا التنظيم.. ومنها مثلاً

خبرة هذا التنظيم في المرونة.. وهو الذي انتشرت فروعه في بلاد متعددة وأقطار مختلفة ومجتمعات بينها تباين وتمايز أكيد.. خبرته في المرونة التي كان يلائم بها بين المبادئ العامة والجوهرية التي وضعتها قيادته العليا وبين الواقع الموضوعي الذي يختلف من قطر إلى آخر في منطقة الشرق الكبير..

فالمادة التاسعة والعشرون من اللائحة الخاصة بالمستوى الرابع (العقد الرابع) من مستويات التنظيم تتحدث عن أنه «إذا رأى أهل «العقد» أن يريدوا شيئا فيما وصلهم من قانون الجمعية، حسب حالة بلادهم، فعليهم مخابرة من يتولى مواصلتهم فيما يريدون». ولم تكن هذه المرونة مجرد شعارات تقال، فهي إحدى الرسائل التي كتبها الشيخ محمد عبده إلى أحد البلاد يدور الحديث حول واقعة محددة في هذا المعنى، فيقول في الرسالة: «وأما ما ذكرته في أمر «المواد»، من أنها لا توافق بلادكم، فلم أعرف سببا، فإنها مواد عمومية، جرت العمل بها في أقطار مختلفة، والحمد لله صادفت نجاحًا، فإن كان ذلك ما ذكرتم فابعثوا بها إليَّ في أول «وسطة».. ثم ابعثوا إليَّ بما تجدونه موافقا لكم، لنطلع عليه، فإن رأيناه موافقا سألناكم إقراره»[٦٦]. هذا عن المبادئ العامة والجوهرية للتنظيم.. أما القانون الداخلي لوحدات التنظيمية، فلقد كان وضعه من اختصاص هذه الوحدات. وبنص المادة (٣٠) من اللائحة، فإن «القانون الداخلي للاجتماع يضعه أهل العقد بأنفسهم بما يتلاءم مع الظروف التي يباشرون فيها»[٦٧].

خبرة التنظيم في تجديد الأعضاء الجدد. وهي من أهم الخبرات التي نستخلصها من مراسلات الشيخ محمد عبده إلى أعضاء هذا التنظيم.. فلقد اعتبر التنظيم أن كل نشاط يبذله أعضاؤه، وكل دعوة يدعون بها، وكل كلمة يقولونها إنما يجب أن يكون الهدف من ورائها هو كسب الأنصار الجدد للتنظيم، وتوسيع قاعدة عضويته. وفي ذلك تقول إحدى الرسائل المرسلة إلى العضو (س.س).

« فاستكثر من الإخوان، وقهم من خوان وليكن القول من مولاى الصادق تأسيساً لا تدريساً، ولا تكونن كلمة إلا وعايتها عقد يبرم ورباط يحكم»[٦٨].

وعلى كل عضو حظى بالانضمام إلى التنظيم أن يعمل بكسب الأعضاء الجدد إليه، دون أن يخل ذلك بمبدأ السرية التى يجب أن تكفل للتنظيم. وعندما يقترح عضو من الأعضاء «ترشيح» اسم جديد، فإن القبول أو الرفض، ومنح الثقة أو حجبها عن هذا المرشح الجديد إنما هو حق المستوى التنظيمى الذى يقود العمل فى هذا المجال. وفى ذلك تقول المادة الثامنة من اللائحة «كل واحد من أهل «العقد» مكلف بالعمل، وإعداد أسبابه، وما لا يتم إلا به، وبدعوة الناس إلى «عقده» والارتباط به، مع الاحتراس التام من كل ما يفيد أن هناك عهداً والثقة بمريد الانضمام إنما تتحقق عند اتفاق آراء أهل «العقد» عليها..».

وعندما يشرع العضو فى دعوة شخص آخر إلى عضوية التنظيم، فإنه يسلك لذلك الطرق غير المباشرة، التى تتكشف له من خلالها استعداداته وآراؤه، ثم تسير الأمور معه بالتدريج حتى المكاشفة بوجود التنظيم، الذى وافق هو ذاته على آرائه.

وعلى أهمية وجوده وقيامه.. وفى إحدى رسائل الشيخ محمد عبده إلى العضو (ش ى) يجرى الحديث عن كيفية دعوة إحدى الشخصيات العلمية الهامة إلى عضوية التنظيم، فتقول الرسالة: «وإن تيسر لك السبيل فتقدم لدعوته، وادخل إليه ابتداء من طريق لا يعرفه، وتلطف له فى القول، وإن شئت أطلعته على شىء من مقالات (العروة الوثقى)، فإذا انتهيت به إلى ما يعرف، وأنست منه الميل والرضا، فإما أن يكتب إلىّ وإما أن يستعد إلى تلقى كتاب منى، ثم سراع إلىّ بالخبر»[٦٩].

والأعضاء المطلوب ضمهم إلى التنظيم يجب أن يكونوا من ذوى المكانة والحيثية والتأثير فى محيطهم وبين ذويهم وفى الطبقات الاجتماعية التى ينتمون إليها، على اختلاف هذه الطبقات. وفى ذلك تقول المادة التاسعة من اللائحة: «... يكون معظم الاهتمام بضم الصالحين للأمر من ذوى المكانة على اختلاف طبقاتهم»، لأن كلمتهم مسموعة، ومن خلفهم جماهير تتحرك عندما يتحركون.. وهم بتعبيرنا المعاصر: العناصر القيادية فى مختلف المجالات.

خبرة علاقة القيادة بالقاعدة . فعندما كان يتيسر لأحد الأعضاء تكوين مجموعة جديدة، مثلاً، كان يقوم بإخطار المسئول في قيادة التنظيم بذلك، ويعرض هذا المسئول الأمر بدوره على القيادة، التي كان من حقها إقرار الأمر أو طلب إعادة النظر فيه. . ونحن نفهم ذلك من بعض سطور الرسالة التي بعث بها الشيخ محمد عبده إلى العضو (س س)، والتي يقول فيها: «. . كتبتم إلي بأنكم اجتمعتم، جملة من الصادقين وأهل الحمية. . (ولقد قمت) بمحابرة من أنوب عنهم بما كان من اجتماعكم، ثقة مني بهمتك وصدق عزيمتك، فورد إليَّ الإذن بتسمية مجتمعكم (أي اعتماد تنظيمكم)، وإرسال بعض «القواعد» التي يبتدأ بها العمل، واليوم أبعث بها إليكم، وأمسي أن تكون في حرز الصيانة، وأن تكون مرجع الأعمال إن شاء الله، فإذا وصل إليكم ذلك فخذوا عهدكم على القسم المذكور، وانتخبوا رئيسكم، وعجلوا الخبر بما انتهيتم إليه، وفصلوا أسماء من معكم وألقابهم، ومواضع إقامتهم، وسموا لنا رئيسكم. وكتمان السر أول وصيتي إليك، وهو نهايتها!!»[٧٠].

خبرة: واجبات أعضاء التنظيم. وهي وصايا متنوعة، منها ما هو داخلي يتعلق بتربية الأعضاء وتطوير إمكانياتهم الفكرية والتنظيمية ورفع درجة إيمانهم بالأخوة والتضامن التنظيمي، وذلك مثل الذي تحدث عنه المادة العاشرة من اللائحة عندما تقول: إنه «في كل حالة يراعى تمكين الفكر وتأسيس الارتباط حتى يكون عند كل واحد أن مصلحة الكل بمنزلة مصلحة الشخص أو أعلى. ولا يقبل قول من قائل حتى يكون عمله أزيد من قوله أو مساويًا. العمل بدل المال والروح، والأول أقرب الدليلين»!!..

ومنها ما هو متعلق بالواجبات الخارجية للعضو، مثل تلك التي تحدث عنها المادة الرابعة عشرة: إن على العضو «مدارسة أحكام الجهاد، وحقوق المسلم، وما هو مكلف به في معاملة غيره، وما يعرض عليه إذا زحف الأعداء لحضد[٧١] شوكة الإسلام». ومثل ما تحدث عنه المادة السابعة من «العمل في الدواء بالقول، وبذل المال في مساعدة من يقوم بنصر الدين، وحمل السلاح للمقاتلة بين يديه عند المكنة» (أي عند الإمكان)

ومن الواجبات المنقاة على عاتق أعضاء التنظيم ما يتعلق بنشر المبادئ العامة بين الجماهير، سواء أكانت جماهير وطن العضو أو الأوطان الأخرى التي يعمل فيها التنظيم «فعلى أهل «العقد» أن يرسلوا رسلاً إلى نواحي الوطن الحالين به، وإلى المواطن المستعدة من غيره، متى أمكنهم ذلك». . ويشترط فيمن يرسل في هذه المهام أن تكون مبادئ التنظيم قد أصبحت «ملكه راسخة فيه»، وأن «يكون على قدرة كاملة في تصريف القول، وتوفيق النصح مع طباع المنصوحين وحالة السلطة العارضة عليهم، فيكون حكيماً في عمله، لا يحتاج لوصية من غيره ولا لمن يلاحظ عمله». . وعلى هذا الرسول إذا كان عضواً في التنظيم. أن يعكس الأحاسيس والمشاعر التي يقاسيها، والظروف والملابسات والعقبات التي يصادفها في عمله، ويضعها بين يدي التنظيم. أي أن يكون حلقة اتصال جيدة التوصيل بين الجماهير وبين التنظيم . وفي ذلك تقول اللائحة «على الرسول، إن كان من أهل «العقد»، أن يكاشف «عقده» بما يحس به من انفعالات الناس، وما يأخذ قوله من قلوب السامعين لدعوته»[٧٢].

وليس الأعضاء فقط هم الذين يطلب منهم القيام بهذه المهام، فلقد أقر هذا التنظيم ما نسميه اليوم «بحلقات الأنصار والعاطفين» على التنظيم، والذين يوجههم التنظيم في أعمالهم دون أن يكونوا أعضاء فيه، بل وأحياناً دون أن يعرفوا بأمر هذا التنظيم وفي ذلك تتحدث المادة الثالثة عشرة من اللائحة فتقول «يسمح للعقد أن يبعث رسلاً من الخارجين عنه، على أنهم وعاظ يعلمون المعروف من الدين ويزيدون مناطيق القرآن وعلى العقد أن يرسم لهم طريق النصيحة بدون أن يعرفوا أن هناك عقداً».

**خبرة التنظيم في النظام المالي..** وسببه وأنظمته في جمع الإيرادات وحفظها وتنميتها وقواعده في صرف النفقات. .

أما إيرادات التنظيم فإنها كانت تتكون من رسم إجباري لابد أن يؤديه كل عضو جديد عند انتمائه للجمعية، فكان «أقله مائة قرش، وأوسطه مائتان، وأكثره ثلاثمائة». وكان القرش يرمز إحدى العملات المتداولة في الإمبراطورية العثمانية، علاوة على أن اللائحة وضعت بباريس. ولم يكن يستثنى من دفع ذلك الرسم إلا

دو مكانة بين الناس لا يملك مالاً يدفع منه هذا الرسم، فيعوض بجهده النضالي ذلك النقد المطلوب[٧٣].

وبعد دخول العضو في التنظيم يصبح عليه أن يدفع عقب كل اجتماع من الاجتماعات ما يستطيعه، يضعه في «صندوق التبرع» الذي يطوف به على الأعضاء أصغرهم سناً[٧٤] ولكل وحدة من وحدات التنظيم «أمين للصندوق» منتخب من بين أعضائها، يحفظ لديه هذا المال حيث «يودع في طرف تكتب عليه هذه العبارة. هذا المال حق التصرف فيه (العقد الإخلاص) تحت رئاسة فلان.» . وعلى أمين الصندوق هذا أن يجري عمليات ضبط الحساب في الإيرادات والمصروفات حسب النظم المالية المتبعة في الوطن الذي يوجد به التنظيم. وإن تكن اللائحة قد حددت أنه «لا يصرف شيء إلا بقرار من أهل «العقد»، تتفق عليه جمعيتهم أو أكثرهم». كما نصت على ضرورة وجود أربعة دفاتر، أحدها: لحصر أسماء الأعضاء، والثاني: لأسماء الرسل والدعاة، والثالث: للإيرادات المالية، والرابع للمصروفات. وذكرت من وجوه الصرف: الإنفاق على مقر الاجتماع ولوازمه، ونشر الدعوة وإرسال الرسل والدعاة، ومعاونة المحتاجين ممن ترجى منهم فائدة لمقصد جمعية . كما نصت على أنه «إذا توافر في الصندوق مبلغ من المال وافر، وأمكن تنميته على وجه شرعي مأمون الخسارة، فعلى أهل «العقد» أن يديروا أمر نموه»[٧٥].

* * *

أما القواعد الخاصة بالوحدة التنظيمية لذلك التنظيم (الخلية)، فلقد تضمنتها اللائحة كذلك. . فأقل عدد تتكون منه وحدة التنظيم ثلاثة أعضاء[٧٦]. . وكل وحدة تعقد اجتماعين في كل أسبوع[٧٧]. . ولكل اجتماع جدول أعمال، ومحضر للجلسة تكتب فيه الأفكار بالتفصيل، كما تكتب به القرارات التي استقر الرأي عليها على وجه الإحكام[٧٨].

* * *

والأمر الذي لا شك فيه أن هذه الخبرات التنظيمية التي استخلصناها من الأوراق السرية القليلة التي بقيت لنا من وثائق هذا التنظيم، التي حرر الشيخ محمد عبده

أعلنها، إنه تقدم صفحة لم تكتب من قبل عن هذا التنظيم ودور الأستاذ الإمام فيه.. وهي صفحة من «العمل السياسي والتنظيمي» تضيف إضافة هامة جدا وجديدة تماما لصورة الرجل ونشاطاته في هذه الفترة التي نفي فيها بعيدا عن وطنه بعد فشل الثورة العرابية سنة ١٨٨٢م. وهي صفحة قد حسمت الشيخ محمد عبده لمغادرته باريس، بعد توقف مجلة (العروة الوثقى) عن الصدور، وعودته إلى بيروت في سنة ١٨٨٥م، حيث قد ثبت له، بمنطقه ومن وجهة نظره، عدم جدوى العمل السياسي المباشر، والأسلوب الثوري في النضال، وقرر قراره النهائي أن يتمرع «للإصلاح» بواسطة التربية والتعليم، وأخذ يسعى للعودة إلى مصر كي يمارس فيها هذا الضرب من ضروب «الإصلاح»، وهي العودة التي تحققت له في سنة ١٨٨٩م.

* * *

-٥-

عاد الشيخ محمد عبده من منفاه إلى مصر سنة ١٨٨٩م، وكانت الأحوال فيها مختلفة اختلافا شديداً عن تلك التي عاشها قبل أن يغادرها سنة ١٨٨٢م.. فمأساة الهزيمة العرابية والذهول الذي صاحبها كان لا يزالان مخيمين على البلاد.. بل إن عوامل اليأس كانت قد بدأت تشتد بزوال الوهم الذي أشاعه الاحتلال الإنجليزي عن أن حلوله بمصر إنما هو أمر مؤقت لإعادة النظام وتثبيت عرش الخديو توفيق، فلقد مضت ثماني سنوات ولم ترحل قوات الاحتلال، ولم تصبح شيئا يحقق هذا الرحيل لا أوروبا ولا سلطان العثمانيين. ولم يكن ضمير مصر قد احتلج بعد احتلاجته الأولى معلنا الرفض للاحتلال والمقاومة له، تلك الاحتلاجة التي تمثلت في انتفاضة مارس التي قادها مصطفى كامل.. كانت مقاومة مصر مازالت كامنة مستكينة ومحتجبة، اختفاء عبدالله النديم، منذ ثماني سنوات!!..

في هذه الظروف، عاد محمد عبده إلى مصر، وعاد أيضًا إلى منطلقه الفكري الأول «مصلحًا» بواسطة «التربية والتعليم»، «متعهدًا» لسلطات الاحتلال - بواسطة الذين سعوا لإعادته وانعقد عهده بأنه لن يشتغل بأمور السياسة العليا، وأنه سيعمل

في ميدان الإصلاح الديني والإصلاح اللغوي فقط لا غير، وأنه قد طلق السياسة طلاقا بائنا لا رجعة فيه!!

فهي إذن «عودة إلى مصر في سنة ١٨٨٩م، وعودة إلى فكره الذي طرحه وداع عنه قبل قيام الثورة العرابية في سنة ١٨٨١م» - أن يصل الشرق إلى نهضته وتجديد حياته بواسطة التربية والتعليم والاستنارة وتحرير العقول من الجمود والتقليد والخرافات، وليس بواسطة الدساتير والحريات السياسية والمؤسسات النيابية وحركة الجماهير والعامة في هذه الميادين.. عاد محمد عبده وهو أشد إيمانا بأن القيمة الوحيدة والضرورية والمجدية هي «التربية» وأن الأمل الوحيد الأكيد هو في «الصفوة» المثقفة المستنيرة، وأنه لا سبيل لنهضة مصر، وتحريرها من الاحتلال، إلا بالسير الطويل في هذا الطريق نحو هذه الغايات.

والأمر المؤكد أن مثل هذا الموقف الفكري والعملي لم يكن ليغضب قوات الاحتلال، بل على العكس كانت ترى فيه هذه القوات «البديل النموذجي» عن موقف «التهييج السياسي»، الذي أخذ في ممارسته مصطفى كامل وتياره الوطني بعد سنوات من عودة الأستاذ الإمام.. فموقف محمد عبده من السياسة هو موقف يرحب به المحتل؛ لأنه ليس مجرد «اعتزال» فردي للسياسة، وإنما هو دعوه لهجران العمل السياسي، والاستعاضة عنه بالعمل التربوي، وتعليق الآمال على التحرر بواسطته من الاحتلال ولو بعد قرون!!

كان طبيعيا إذن أن يرضى الإنجليز عن موقف محمد عبده من السياسة، وأن يشجعوا الآخرين على أن يحذوا حذوه، وكان طبيعيا أيضا أن يعمل محمد عبده على استغلال رضائهم عنه، والاستفادة منه، في استخدام سلطانهم وسلطانهم لتسهيل أعماله «الإصلاحية» في التربية والتعليم وإصلاح المؤسسات الفكرية والاجتماعية التي يريد لها التطوير والإصلاح.. ومن هنا كان لقاء المواقف بين محمد عبده ومدرسته وبين سلطات الاحتلال.

والحقيقة أن المحتل كان أكثر ذكاء وأبعد نظرا من محمد عبده ومدرسته فيما يتعلق بهذه الأمور. فمحمد عبده قد أخطأ عندما اعتقد أن «الإصلاح بواسطة التربية» بديل عن العمل السياسي المباشر ضد سلطة الاحتلال، فإن التحرر الفكري

و لسياسى والاجتماعى والاقتصادى . إلخ . . إلخ، جميعها وجوه متعددة لعملة واحدة، ولابد لأية حركة سياسية ناجحة تتصدى لمستعمر يحتل بلادها من أن تخوض صراعها ضد هذا المستعمر على كل هذه الجبهات التى تكون جميعا ميدانا و حدا لهذا النضال كما أخطأ محمد عبده فى الآمال التى علقها على الاستعادة فى أعماله الإصلاحية من سلطات الاحتلال، فلم يكن التحرر العقلى والإصلاح التربوى الذى يريده مما يسعد به المحتل ولا مما يرضى عنه المستعمرون . والأمر الذى حدث، أنهم كانوا يظهرون له الرضا والسرور والتشجيع، فى الوقت الذى يتركون فيه مشاريعه ومحاولاته كى تحتضر وتجهض بواسطة القوى الرجعية التقليدية : مصر الخديو حينا، ومشايخ الأزهر فى أغلب الأحيان!! وهكذا كسب الاستعمار من ورء موقف محمد عبده السياسى الكثير، بينما لم يجن هو من ورء تأييد المستعمرين الشكلى لمشاريعه إلا القليل . .

حقيقة أن الرجل قد تمكن من إلقاء أفكاره فى الإصلاح التربوى واللغوى والدينى فى تربة المجتمعين المصرى والشرقى، وحقق فى حياته بعض الانتصارات، ولكن آفاق إصلاحه ظلت بعيدة عن متناول يديه حتى اليوم الذى مات فيه بل حتى هذه اللحظات التى نعيش نحن فيها!! . والحقيقة التى لم يدركها محمد عبده، والتى ما زالت فى حاجة إلى من يقتنع بها ويناضل فى سبيل تطبيقها، أن آراء محمد عبده فى الإصلاح الدينى والتحرر الفكرى لا يمكن أن تنتصر تماما إلا بواسطة نضال ثورى يمهض بعبئه مجتمع ثورى. أى إن هذه الآراء لن يكتب لها النجاح الحقيقى إلا إذا كانت جزءاً من برنامج ثورى متكامل يناضل أصحابه على مختلف الجبهات؛ لأن الأهداف التى سعى إليها محمد عبده هى فى حقيقتها مهام ثورية تستهدف تحرير العقل من الخرافة والتقليد والجمود، وتحرير الألسنة والأقلام من الركاكة والسطحية والشكليات . . و لخطأ الذى وقع فيه الرجل أنه سلك طريقا غير ثورى كى يحقق بواسطته أهدافا وغايات على درجة من العمق والأصالة والجذرية، تجعل منها مهاماً ثورية لابد لتحقيقها من أسلوب ثورى وماضلين ثوار .

* * *

ونحن إذا شئنا أن نقدم بعض الأمثلة التي تجسد لنا ذلك الخط البياني الذي يرسم تطورات الموقف السياسي لمحمد عبده منذ احتلال الإنجليز لمصر، نستطيع أن نقدم العديد من الأمثلة، ولكن تكفينا هنا أمثلة ثلاثة

١. موقفه من طبيعة السلطة المبتغاة لإصلاح الشرق والشرقيين.

٢. موقفه من الاحتلال البريطاني للبلاد.

٣. موقفه من أسرة محمد علي وحكمها لمصر.

**الحاكم بين الشورى والاستبداد:**

في كل الأطوار الفكرية التي مرت بمحمد عبده قبل عودته إلى مصر لم يكن في يوم من الأيام منحازاً للمذهب الذي ينصر استبداد الحاكم بالحكم، وإنما كان دائما نصيراً للقانون والسلطة المقيدة بالقانون.. وبعد أن انضم إلى صفوف الثورة العرابية شرع قلمه وناضل بنفسه في سبيل الحكم الشوري الدستوري، والحكومة المقيدة بالمؤسسات الدستورية والنيابية.

أما بعد عودته إلى مصر، فلقد تجنب الخوض في هذا الميدان. ولكنه عمد مرة إلى الإدلاء برأيه في هذا الموضوع في سنة ١٨٩٩م، عندما خاضت مجلة (الجامعة العثمانية) في أي من الأمرين خير: منحة الحرية للشرقيين قبل أن يستحقوها؟ أو إعدادهم لها قبل أن ينالوها؟؟!.. ولقد اختارت المجلة السبيل الثاني، فاستحسن الشيخ محمد عبده موقفها هذا، وتذكر موقفه القديم جداً ضد الحكم الدستوري الشوري، وضد إعطاء الجماهير حريات تتمتع بها قبل الوصول بها، بالتربية والتعليم، إلى مستوى الرأي العام المستنير.. فكتب إلى مجلة (الجامعة العثمانية) يقول معلقاً: «.. وقد ذكرني ذلك كلاماً كنت ألقيته منذ اثنتين وعشرين سنة، وهو تاريخ حركة أذهان الشرقيين في شئونهم وإحساسهم بما وصلوا إليه وما سيقبلون عليه. فاستحسنت أن أبعث به إليكم، حتى إذا رأيتم نشره نشرتموه على أنه كلام سمع عني وحفظه بعض إخواني.. لا على أني بعثت به اليوم، لأن الناس يعلمون أني لا أراسل الجرائد..

فهو هنا يبعث موقفه القديم، السابق على الثورة العرابية، في طبيعة السلطة المرجوة لحكم الشرق والشرقيين، ويؤكد أن هذا هو موقفه الآن. وإن يكن يريد أن ينسب هذا الكلام إلى الماضي حتى لا يقال إنه عاد إلى العمل في ميدان قد قرر هجران العمل فيه!!.

أما تفاصيل الرأي الذي يعث به إلى (الجامعة العثمانية)، والذي نشر تحت عنوان (إنما يهض بالشرق مستبد عادل) فإن العنوان يلخصها. والحقيقة أن في رأي الأستاذ الإمام هذا إضافة جديدة تجعله أكثر تحلل ورجوعا إلى الوراء من رأيه القديم في هذا الموضوع، لأنه قديما كان يناصر سلطة الفرد، ولكن بشرط أن يكون هناك قانون يحكم سلطة هذا الحاكم الفرد. أما هنا، فهو لا يشير إلى هذا القانون، ولا يطلب رقيبا على هذا المستبد إلا ذلك «العدل» النابع من ذاته وصفاته الخاصة!! فهو يصف هذا الحاكم الذي يشيده لإصلاح الشرق والنهضة به بأنه «مستبد يكره المتناكرين على التعارف، ويلجئ الأهل إلى التراحم، ويقهر الجيران على التناصف. يحمل الناس على رأيه في منافعهم بالرهبة، إن لم يحملوا أنفسهم على ما فيه سعادتهم بالرغبة، عادل لا يخطو خطوة إلا ونظرته الأولى إلى شعبه الذي يحكمه، فإن عرض حقا لنفسه فليقع دائما تحت النظرة الثانية، فهو لهم أكثر مما هو لنفسه.. حتى إذا عرفت الأفكار مجاريها بالتعريف، وانصرفت إلى ما أعدت له بالتصريف، وصح الشعور بالتعيين، واستقامت الأهواء بالتعديل، أباح لهم من عداء الحرية ما يستطيع صعيف النفس قضمه، والقه من المرض هضمه، وأول ما يكون ذلك بتشكيل للمجالس البلدية، ثم بعد سنين تأتي مجالس الإدارة، لا على أن تكون آلات تدار، بل على أن تكون مصادر للآراء والأفكار، ثم تتبعها بعد ذلك المجالس النيابية..

نعم.. ربما لا يتيسر لرجل واحد أن يشهد هذا الأمر من بدايته إلى نهايته، ولكن الخطوة الأولى هي التي لها ما بعدها، ويكفي لمدها خمس عشرة سنة.. هل يعدم الشرق كله مستبدا من أهله، عادلاً في قومه، يتمكن من العدل أن يصنع في خمس عشرة سنة ما لا يصنع لعقل وحده في خمسة عشر قرنا[١٧٩]؟!

وهكذا عاد الرجل، فيما يتعلق بطبيعة السلطة المرجوة لإصلاح الشرق، إلى

نظرية «المستبد العادل» وهي التي رفضها من قبل جمال الدين الأفغاني، ورآها، وهما يجمع بين المتناقضات، وفضل عليها الدعوة إلى احاكم « لقوى العادل»[٨٠]

وعاد معها محمد عبده إلى نظرية المجالس البلدية ومجالس المديريات وهو نظام أقامه بمصر محمد علي، وفضله محمد عبده على المجلس النيابي قبل انضمامه للثورة العرابية، ثم دفع عن الحكم النيابي ثم عاد إليه أخيرا

ومما يذكر أن نظام المجالس البلدية هذا قد أقامه الإنجليز بمصر، وداقعوا عنه كبديل للحكم النيابي الحقيقي في البلاد. فدفاع محمد عبده عنه ليس التقاء بالفكر الإنجليزي، ولا «عمالة» لسلطة الاحتلال. وإنما هو عودة وارتداد إلى مواقفه «الإصلاحية» الأولى قبل أن يمر مروره العابر بمواقع فكر وعمل الثوار العرابيين.

* * *

**الموقف من الاحتلال البريطاني:**

الأمر الذي لم يختلف من حوله موقف الأستاذ الإمام هو عداؤه للاحتلال الإنجليزي لمصر، وكراهيته هذا الاحتلال، وثقته برواله، وعمله من أجل حرية البلاد

أما الأمر الذي اختلف إزاءه موقفه، فهو «الأسلوب» الذي تبعه لبلوغ الغاية وتحرير البلاد من هذا الاحتلال، فهو قد حارب الاحتلال مع العرابيين، وكان ثوريا يومئذ، وجاري أستاذه الأفغاني في سلوك الطريق الثوري لمناهضة هذا الاحتلال، وهو في المنفى عندما شارك في تنظيم (العروة الوثقى) السري، ولكنه بعد العودة من المنفى، سلك طريق التربية والتعليم، وتكوين القيادات الفكرية المتحررة والمستنيرة، طامنا أن هذا الطريق التدريجي سيثمر، ولو بعد أزمنة طويلة، تحقيق حرية البلاد عندما تنمو شخصيتها فتصبح أعظم وأقوى من قدرات الاحتلال

وإذا كانت مناهضته للنفوذ والاحتلال الإنجليزي، إبان الثورة العرابية، قضية ليس عليها خلاف، فإن الوهم الذي يسيطر على البعض فيجعلهم يقولون إن الرجل قد غير موقفه هذا بعد فشل الثورة العرابية، إن هذا الوهم في حاجة إلى تبديد.

وبالرغم من أن في حديثنا السابق عن دوره في تنظيم (العروة الوثقى) السري الماضي للإنجليز ما يكفي لتبديد هذا الوهم، إلا أن المزيد من الحقائق هنا هو أمر مفيد . بل ضروري في إبراز موقفه الوطني بعد فشل العرابيين.

فعندما زار لندن مبعوثًا من قبل قيادة تنظيم (العروة الوثقى) أدلى بحديث إلى صحيفة «البول ميل جازيت» عن احتلال الإنجليز لمصر، خاطب فيه الإنجليز بقوله: «إننا نرى أن انتصاركم للحرية إنما هو انتصار لما فيه مصلحتكم، وأن عطفكم علينا كعطف الذئب على الحمل. ولقد قضيتم على عناصر الخير فينا، لكي تكون لكم من ذلك حجة للبقاء في بلادنا لم لا تغادرون بلادنا في الحال؟!. لقد علمنا الإنجليز شيئ واحدًا هو : التضامن في مطالبتكم بالجلاء شكونا من الأتراك لأنهم أجانب عن وطننا، وأردنا لبلادنا إصلاحًا وتقدمًا كتقدم الأوروبيين في طريق الحرية، ولكننا الآن نعلم أن هناك ما هو شر من استبداد الحكام، وشر من ظلم الأتراك، وليس في مصر من بلغ به الظلم حدًا يرجو معه مساعدتكم.. إن لنا إليكم رجاء واحد، وهو أن تغادروا بلادنا حالاً، إلى غير رجعة.. »[٨١].

وفي هذه الزيارة إلى «لندن» يلتقي بوزير الحربية الإنجليزي «لورد هرتنكتون»، ويدور بينهما حديث يتناول فيه الوزير الإنجليزي أهل مصر بما يقلل من شأنهم، ويطعن في استحقاقهم وأهليتهم للحرية والاستقلال، فيغضب الأستاذ الإمام لوطنه وحريته، ويؤكد رفض طبيعة هذا الوطن لسلطة الحكم الأجنبي، ويدلل على أهلية هذه البلاد للحرية وحقها في طرد قوات الاحتلال، فيقول للوزير الإنجليزي: «إن المصريين قوم عرب، وكلهم مسلمون إلا قليلاً، وفيهم من محبي أوطانهم مثل ما في الشعب الإنجليزي، فلا يخطر ببال أحد منهم الميل إلى الخضوع لسلطة من يخالفه في الدين والجنس . إن الحرية من ولاية الأجنبي وسلطانه مما أودع في فطرة البشر، وليس بمحتاج للدرس والمطالعة، وهو شعور إنساني ظهرت قوته في أشد الأمم توحشا..».

ثم يمضي ليدلل على أن تقدم مصر في ميدان المعارف والتعليم ليست مستندة إلى مراع، فيقول: «إن أرض مصر، في زمن محمد علي، قد انتشرت فيها العلوم والآداب الجديدة على نحو ما هو موجود في بلاد أوروبا، وأخذ كل مصري نصيبا

منها على قدره، ولا تخلو قرية من القرى الصغيرة من أن يكون فيها قدرتون كانيون، والأخبار العمومية توصلها إليهم الجرائد العربية، ومن لم يقرأ يستقي الأخبار من القارئين. فهذا أضافوا إلى الشعور الطبيعي والتقليد الديني محبة وطنية مشوها التهذيب العمومي، قوى بها الجيلان الأولان، ولا أظنهم يخالفون في ذلك سائر الأمم.. (٨٢)».

وبعد أن توقفت جريدة (العروة الوثقى) عن الصدور، وغادر الأستاذ الإمام باريس، وفارق أستاذه الأفغاني، واستقر به المقام في بيروت، حدث أن عرضت بعض الأحداث، وبعض المقالات الصحفية للاحتلال الإنجليزي لمصر، فأدلى الرجل بدلوه في النقاش. وفي هذه الفترة كذلك وجدناه لا يزال على موقفه «الثوري» من ضرورة الجلاء الفوري لقوات الاحتلال البريطاني عن البلاد، ومع النفوذ الإنجليزي من الامتداد إلى السودان. فيكتب سنة ١٨٨٥م معلقا على مذكرة السير «صموئيل بيكر» بخصوص مصر والسودان، فيقول: إنه «لم يبق من الوجوه الممكنة إلا وجه واحد هو إجلاء الجنود الإنجليزية عن القطر المصري، وحلول الجيوش العثمانية فيه، وسوق فرقة منها إلى أطراف السودان، وهذا أيسر الوجوه وأدناها من الصواب.. إن المصريين والسودانيين ينظرون إلى الإنجليز نظرهم إلى الأعداء المتغلبين ولا يخضعون لهم خضوعا ثابتا، وعلى هذا لا تستقر الراحة في مصر، ولا تتأيد سلطة الخديو ما دام ذا فيها(٨٣)».

وفي سنة ١٨٨٦م تناول جريدة (الجنة) قضية الاحتلال الإنجليزي لمصر، فتلقى تبعة هذا الاحتلال على المصريين الذين سببوه بتصرفاتهم إزاء سلطة الخديو في البلاد.. إلخ.. إلخ.. فيتصدى الأستاذ الإمام لهذا الاتهام، ويرجع سبب الاحتلال إلى «الجشع الإنجليزي، كما اتفق عليه سياسيو العالم»، ويقول: «لم يكن تداخل الإنجليز حقا معروضا في بداية الأمر، ولا حلولهم (احتلالهم) اليوم بعد من حسناتهم، فإنا لم نسمع بأن الديون تخول للدائن حق انتصب على لممالك».. وهو ينفي أن يكون دخول الإنجليز إلى مصر مسبب عن الخلل فيها، بل يرجع الخلل الذي حل بمصر إلى دخولهم إليها، وينسبه إلى مطامعهم القديمة في احتلالها، فيقول: «إن بداءة الخلل في ذلك القطر من يوم ورود المراكب الإنجليزية لثغر الإسكندرية. ولا نسبة بين ما كان قبل ذلك من عموم الأمن ورواج الأعمال

وانتظام المصالح وبين ما كان بعده. . إن الحكومة الإنجليزية تهيأت لها فرصة للتقدم إلى بعض ما كانت تنزع إليه من زمن طويل، فتسجنت على المصريين بما لم يجنوه. .». وهو يسخر من زعم الإنجليز أنهم سيقومون بمهمة تمدين مصر وتحويلها إلى مجتمع «عريق»، ويقول إن الجميع ضد الدعوى القائلة. «إن دولة الإنجليز مستمسكة بالحق في «تعرق» الديار المصرية» . .

كما يدافع عن وطنية المصريين، ويبكر رضاءهم بالاحتلال وسكوتهم عليه، ويقول إن موقفهم اليوم هو موقف الانتظار فقط، لا موقف الرضا والاستسلام، وإن «حالهم مع المسيطر عليهم من الإنجليز لم يتعد حدود المسئلة والامتثال لأوامرهم، رجاء التخلص من عوائلهم، وانتظارا لوفاء عهودهم. ولو كان المصريون قوم شرسي الطباع، صعاب المراكب، حفاة الجوانب، لما سكنت لهم ثائرة، ولما جنحوا إلى مسئلة، ولما رسخت قدم الإنجليز، على قلة جيشهم، وشدة ما لاقوا من عنتهم. .»[٨٤] . .

* * *

أب بعد عودة الأستاذ الإمام إلى مصر سنة ١٨٨٩م فقد اتجه، كما قلنا من قبل، عن الاشتغال بأمور السياسة العليا، والمباشرة، والتعرض للعلاقة الحاكم بالمحكوم ومنها الموقف من سلطة الاحتلال.

والأمر الذي يوضح وجهة نظر الرجل في هذه القضية، ويجعل منها وجهة نظر مبدئية وأصيلة، وليست مجرد «جبن» أمام سلطة الاحتلال، ولا «عمالة» لهذه السلطة، أن الرجل قد جعل من موقفه هذا مذهباً يعتنقه وينصح به الآخرين، لا في مصر وحدها، بل وفي غير مصر، ولا إزاء الإنجليز فقط، بل وإزاء غيرهم من المحتلين الأوروبيين.

فعندما قام برحلته الشهيرة إلى الجزائر وتونس سنة ١٩٠٣م، سبقته إلى دار الحاكم الفرنسي للجزائر تقارير من بعض الموالين لفرنسا في مصر، تتهمه بأنه يستهدف من رحلته هذه إضعاف نفوذ فرنسا في شمالي إفريقيا، لأنه من أنصار سلطة الاحتلال الإنجليزي التي تنافس الفرنسيين في امتداد النفوذ والاحتلال[٨٥] فصورة الرجل عند هؤلاء أنه «عميل» للإنجليز، أو على أحسن

الفرنسي مفضل لاحتلالهم على الاحتلال الفرنسي الذي يتدخل في عقيدة المسلمين المحكومين بسلطانه، على عكس موقف (إنجلترا) وأنه لذلك سيؤلب الجزائريين على الحكم الفرنسي هناك..

غير أن الموقف الذي اتخذه الأستاذ الإمام في الجزائر، والنصائح التي توجه بها إلى علمائها، والرسائل التي بعث بها إلى بعض هؤلاء العلماء، قد أكدت أن الرحلة داعية لا يمر الدعوة إلى أن يبتعد علماء الدين عن الاشتغال بأمور السياسة العليا، والتعرض لسلطات الاحتلال، وأن يقصروا عملهم وهمهم على الإصلاح الديني، بصرف النظر عن الوطن الذي يعيشون فيه، والسلطة المستعمرة التي تحكم هذه الأوطان.

فكتبت مجلة (المنار) تحت عنوان (نصيحة الإمام لأهل الجزائر وتونس) قائلة:

«إنه نصحهم عندما زارهم، وخصوصا علماءهم بعدة أمور منها:

١- الجد في تحصيل العلوم الدينية والدنيوية من طرقها القريبة (التي أرشد إليها في الخطاب الذي ألقاه في تونس).

٢- والجد في كسب وعمران البلاد من الطرق المشروعة الشريفة، مع الاقتصاد في المعيشة.

٣- ومسألة الحكومة، وترك الاشتغال بالسياسة، وبهذا الأخير يتم لهم ما يريدون من مساعدة الحكومة الفرنسية لهم على ما قبله. فإن الحكومات في جميع الأرض يضيقون على البلاد التي يستعمرونها ما داموا يعتقدون أن أهلها ساخطون عليهم أو لهم صلح مع حكومة أخرى. وهذا الإعراض عن السياسة لا ينافي محاطبة الحكومة فيما يرونه ضاراً بهم من القوانين والمعاملات، فإن لم تكشف ظلامتهم، بعد الالتجاء إليها في كشفها، كانوا معذورين إذا سخطوا وتربصوا بها الدوائر»[٨٦].

وهذه النصيحة التي تحدثت (المنار) عن أن الأستاذ الإمام قد توجه بها إلى علماء تونس والجزائر نجدها في إحدى رسائله التي بعث بها إلى العالم الجزائري الشيخ «عبد الحميد سميا» في سنة ١٩٠٣م، فيقول له فيها: «وإني كنت على ثقة من

كمال عقلك، ومعرفتك بما إليه حاجة المسلمين اليوم، وإني لا أحد مندوحة عن التصريح بالتحذير من النظر في سياسة الحكومة أو غيرها من الحكومات، ومن الكلام في ذلك، فإن هذا الموضوع الكبير الخطر، قريب الضرر. وإنما الناس محتاجون إلى نور العلم، والصدق في العمل، والجد في السعي، حتى يعيشوا في سلام ورحمة مع من يجاورهم من أهل الأمم الأخرى، ولا يتعلقوا من الوهم بحبال تتقطع في أيديهم متى جدوها، فيسقطوا والعياذ بالله فيما لا نجاة منه»[٨٧].

فهو موقف حاطئ، ولكنه عام وليس بخاص باحتلال الإنجليز، ولا موجودهم في مصر بالذات. وهي وجهة نظر رأى صاحبها أن هذا هو الممكن الوحيد في تلك المرحلة وأن العمل السياسي المباشر هو تعلق بحبال من الوهم سرعان ما تتقطع في الأيدي عند جذبها مما يؤدي إلى السقوط فيما لا نجاة منه. والعياذ بالله!!

أما عن حقيقة موقف الرجل من الاحتلال الإنجليزي لمصر، من حيث الرضا أو عدم الرضا بهذا الاحتلال، فنحن لا نشك لحظة في أنه كان ضد هذا الاحتلال، وأنه كان ساعيا - وإن يكن بطريقته تلك - لتقريب اليوم الذي يزول فيه هذا الاحتلال.

ومن تعليقات له ومحاورات وآراء متناثرة، نلمس هذا الموقف الأصيل..

فلقد شاهد يوما - وكان يسير مع الشيخ رشيد رضا - فلاحا مصريا يلهم عودا من القصب، فيمتص أجزاءه، فلا يدعها إلا وقد جفت تمام الجفاف، فنظر الأستاذ الإمام إلى الشيخ رشيد قائلاً: «انظر إلى هذا الرجل كيف يمتص هذا القصب؟!.. هكذا يفعل الإنجليز في امتصاص ثروة البلاد واستخدام الرجال المقتدرين على العمل فيها. هم يحافظون على الشيخ أو الشخص ما وجدوا فيه فائدة لهم، حتى إذا ما رأوا أنه لم يبق فيه أدنى فائدة ألقوه كما يلقى هذا الفلاح ما يمصه من ألياف القصب إذا جف ولم يبق فيه شيء من الحلاوة»[٨٨]. ؟!

وهو يتحدث عن ضرورة تحلي الرجال المستنيرين بالإرادة وقوة العزيمة، ويرى أن وجود كوكبة من هذا النوع من الرجال بمصر كفيل بإحراز انتصارها على الاحتلال، فيقول: «والله لو أن في مصر مائة رجل لما استطاع الإنجليز أن يقيموا فيها، أو لما استطاعوا أن يعملوا عملاً إذا أقاموا.. إن في مصر مئات أو آلافا من

الرجال، يفهمون كل شيء، ولا ينقصهم العلم مما يجب للبلاد، ولكنهم فاقدون للإرادة وقوة العزيمة، فلا تكاد تجد عشرة منهم يتحلون بهما، وهما الصفتان اللتان لا ينفع بدونهما علم ولا يقوم عمل..»[٨٩].

وفي حوار له مع بعض أنصار الاحتلال الإنجليزي في سنة ١٨٩٨م، يحدد رأيه في القضية، فيرفض مبدأ الاستسلام للاحتلال، والتسليم بأبديته، ولكنه يرفض أيضا طريق العمل السياسي المباشر، والتهييج الوطني كطريق للتحرير من الاحتلال، فيقول «إن العمل لإخراج الإنجليز من مصر عمل كبير جدا، ولابد في الوصول إلى الغاية منه من السير في الجهاد على منهاج الحكمة، والدأب على العمل الطويل ولو لعدة قرون، لا أنه عمل صغير يكفي فيه الكلام في المجالس والكتابة في الجرائد[٩٠]..»

* * *

ومن هذا الموقع الفكري، ومن هذا الموقف العملي رفض الرجل «المقاومة» لسلطات الاحتلال، أو إشهار الحرب عليها. ولقد كانت بالمجتمع المصري يومئذ فئات من المتطلعين إلى ثقافة أوروبا وحضارتها مع رجالات الإنجليز في علاقات متشعبة طلبا لهذه الثقافة والتماسا لهذه الحضارة. وكانت البورجوازية المصرية الناشئة تسعى لتعلم فن البورجوازية الأوروبية في الربح وإدارة المصارف والشركات والمؤسسات. بل كان العمال المصريون الذين يزاولون العمال الأجانب في المصانع والمعامل والورش يسعون لتعلم فن عمال أوروبا في الصراع الطبقي وتكوين النقابات (الجمعيات) والقيام بالإضرابات (الاعتصابات). أي إن قوى عديدة في المجتمع يومئذ كانت تسعى للأخذ عن الأجانب العديد من الأشياء النافعة والتقدمية. ومع هذه القوى وقف الأستاذ الإمام، فأحل لهم أخذ هذا اللون النافع من «الأفكار» و«الخبرات»، وأفتى بأن الاستعانة بالأجانب المحالفين لنا في الدين والجنس، والتعاون معهم في هذا السبيل مما أمر حلال به الشرع والدين. فيكتب في فتوى (استعانة المسلمين بالكفار وأهل البدع والأهواء) أن «قد قامت الأدلة من الكتاب والسنة وعمل السلف على جواز الاستعانة بغير المؤمنين وغير الصالحين على ما فيه خير ومصلحة المسلمين، وأن الذين يعمدون إلى هذه

الاستعانة لجمع كلمة المسلمين وتربية أيتامهم وما فيه خير لهم لم يفعلوا إلا ما اقتضته الأسوة الحسنة بالنبي ـ صلى الله عليه وسلم ـ وأصحابه، وأن من كفّرهم أو فسّقهم فهو بين أمرين: إما كافر أو فاسق. فعلى دعاة الخير أن يجدوا في دعوتهم، وأن يمضوا في طريقهم، ولا يحزنهم شتم الشاتمين ولا يغيظهم لوم اللائمين[٩١]. »

فهو هنا يرفض الموقف الانعزالي الذي يرى مقاطعة الأجنبي لدوافع وطنية، ويعبر تلقائيا عن مصالح طبقات وفئات نامية ومتقدمة بالمجتمع المصري في ذلك الحين..

ولقد مد من خيال الأستاذ الإمام في هذا الميدان، اعتقاد الرجل أن التربية والتعليم، وهما مطلباه الأساسيان، لن يكونا محل معارضة من سلطات الاحتلال. بل لقد اعتقد بأن المحتل سيرحب بانتشار التعليم العام باعتباره أمر تتلاقى عليه مصلحة الطرفين، ويحقق امبراح العصريين. ورأى أنه «إذا كان أمر يصح أن يتلاقى فيه الطرفان، ويكون قاعدة للاتحاد فإنما هو التعليم العام، إذ لا يمكن أن يوجد تناقض بين مصلحة الإنجليز ومصلحة المصريين في هذا المقصد..»[٩٢].

كما ساعد على مد خيال الأمام هذه، أن الرجل كان يعمل أساسًا في حقل الإصلاح الديني، وكانت له آراؤه في أن الإنجليز أكثر تسامحًا، فيما يتعلق بالعقائد الدينية، من سواهم من المستعمرين، وأن الأمة الإنجليزية «من بين الأمم الأوروبية.. تعرف كيف تحكم من ليس على دينها، وتعرف كيف تحترم عقائد من تسوسهم وعوائدهم.. فهي وحدها الأمة المسيحية التي تقدر التسامح حق قدره..»[٩٣].

ولقد أسهم في اتحاد الأستاذ الإمام لموقفه هذا، أنه قد بدأ نشاطه بعد عودته من المنفى إلى مصر، ولم تكن بمصر يومئذ حركة وطنية، إذ لم تكن البلاد قد استعادت توازنها بعد صدمة فشل الثورة وحلول الإنجليز في البلاد. فلم يكن هناك حركة وطنية ثورية تجتذب هذه المفكر «الإصلاحي» لتقترب به من مواقف ومواقع «الثوار».. وعندما بدأت هذه الحركة مع مصطفى كامل[٩٤]، لم تكن في الصورة

و لمستوى اللذين يقتنعان رجلاً مثل محمد عبده، فلقد كانت تعتمد على الخديو عباس حلمي الثاني، وكان محمد عبده يكن عداءً شديداً لأسرة محمد على ولا يثق بحكامها[٩٥]. . كما كانت تستعين بالفرنسيين في مصر كأعضاء عاملين في حلقتها الحنيبة الأولى، وهو ما كان محمد عبده يرفضه، لأنه كان يرى للإنجليز على الفرنسيين ميزة التسامح الديني، ويقارن موقف الإنجليز بمصر بموقف الفرنسيين في الجزائر. كما كانت هذه الحركة الوليدة تعلق الآمال على الأتراك العثمانيين، وكان الرجل شديد العداء لهم، فاقد الثقة في جدوى الاعتماد عليهم، يراهم «أجانب» عن مصر والمصريين.

وهكذا اجتمعت العديد من العوامل الذاتية والموضوعية لتجعل للرجل هذا الموقف من سلطات الاحتلال، وهو الموقف الذي حاول به أن يوجد قطباً جديد، في السياسة المصرية لا يعتمد على الأتراك ولا على الفرنسيين، من القوى الخارجية، ولا يحتاج إلى الخديو ولا إلى سلطات الاحتلال، من القوى الداخلية. وإذا هو قطب جديد يقف بين «عابدين» و«قصر الدوبارة» كممثل لنطقة الوسطى المستنيرة، التي ترى أنها صاحبة البلاد، المؤهلة لوراثة كل من «عابدين» و«قصر الدوبارة» بعد أن تتسلح بالعلم والثقافة والتربية والاستنارة لتؤدي تاريخياً وطبيعي

إن أهمية هذا الموقف الذي اتخذه محمد عبده في تسعينات القرن التاسع عشر، والذي كان تتميذاً عمليا لفكرة «الإصلاحي» الذي بذره في التربة المصرية سنوات قبل الثورة العرابية. . إن أهمية هذا الموقف وخطورة هذا الفكر أنه كون مدرسة في السياسة المصرية رأيناها في «حزب الأمة» و«الأحرار الدستوريين» وكثير من العناصر «المستقلة» وهي مدرسة قدمت لمصر العديد من الإيجابيات في حقل الفكر والثقافة والتحرر العقلي والتطور الحضاري. وجلب على مصر كذلك انتكاسات عديدة في العمل السياسي وخاصة فيما يتعلق بالموقف من قوات الاحتلال والتقييم لقدرات العامة ودور الجماهير.

* * *

**الموقف من أسرة محمد علي:**

محمد عبده صاحب موقف فكري معاد لأسرة محمد علي بدءاً من رأسها الذي أسس حكمها بمصر حتى الخديو عباس حلمي الثاني!! وصاحب موقف عملي مناهض لهذه الأسرة، حتى وإن دعت الظروف والملابسات إلى أن ينطق بغير ما يقتضيه ذلك العداء وهذه المناهضة!!

فبينما كان أستاذه الأفغاني يكن إعجاباً شديداً بتجربة الدولة المدنية العصرية التي قاد محمد علي عملية بنائها في مصر، والطور القومي الجديد الذي بعثه مصر في عهده، فيصفه في (العروة الوثقى) بأن «طبيعته الفطرية كانت فائضة بحب الحضارة، وبث العلوم، وتأسيس قواعد العمران» وأنه «الرجل العظيم» إلخ إلخ. [٩٦] نجد محمد علي في نظر الأستاذ الإمام أبعد ما يكون عن «الحضارة وبث العلوم وتأسيس العمران» فهو في رأيه «كان تاجراً زارعاً، وجندياً باسلاً، ومستبداً ماهراً، لكنه كان لمصر قاهراً، وحياتها الحقيقية معدماً» .!!

ولقد تصدى محمد عبده بآرائه هذه للحركة الفكرية المصرية التي كانت تمجد محمد علي، وتقترح تخليد اسمه وإحياء ذكرى حكمه لمصر في سنة ١٩٠٢م، فأطلق على مؤلاء الذين يرود هذه الآراء وصف «الأحداث»!! ونشر مقاله الشهير بتوقيع «مؤرخ» في (المنار) في يونيو سنة ١٩٠٢م، تحت عنوان (آثار محمد علي في مصر). وفي هذا المقال قارن بين حكومة محمد علي وبين حكومة المماليك التي سبقت عهده، وأضاف الظلم إلى كل من الحكومتين، ولكنه فضل حكومة المماليك لأن قضتها على عقول الشعب وحرياته لم تكن جديدة كقضية حكومة محمد علي، ومن ثم فإنها لم تصب الشخصية المصرية بالضعف الذي أصيبت به من قهر محمد علي واستبداده بالبلاد والعباد . فهو يقول: «إن محمد علي لم يستطع أن يحيي ولكنه استطاع أن يميت كان معظم قوة الجيش معه، وكان صاحب حيلة تقضي العطرة، فأخذ يستعين بالجش وعن يستعينه من الأحراب على إعدام كل رأس من خصومه، ثم يعود بقوة الجيش ويحرب آخر على من كان معه أولاً وأعانه على الخصم الزائل، فيمحقه. وهكذا، حتى إذا سحقت الأحزاب القوية، وجه عنايته إلى رؤساء البيوت الرفيعة، فلم يدع منها رأساً يستتر فيه ضمير «أنا»! واتخذ من المحافظة على الأمن سبيلاً لجمع السلاح من الأهلين،

وتكرر ذلك منه مرارًا، حتى فسد بأس الأهلى، ورالب ملكة الشجاعة منهم، وأجهز على ما بقى من البلاد من حياة فى أنفس بعض أفرادها، فلم يُبق فى البلاد رأسًا يعرف نفسه حتى خلعه من بدنه أو نفاه مع بقية بلده إلى السودان فهلك فيه».

ويدلل محمد عبده على هذه الآثار السلبية الفاتكة التى أصاب بها محمد على شخصية مصر بما حدث لها من الانهيار أمام الاحتلال الإنجليزى، يوم عدمت المقاومة التى أبدتها جيش نابليون على عهد المماليك، فيقول: ولقد «ظهر الأثر العظيم عندما جاء الإنجليز لاحتلال ثورة عرابى، دخل الإنجليز مصر بأسهل ما يدخل به دامر[٩٧] على قوم، ثم استقروا، ولم توجد فى البلاد نخوة فى رأس تثبت لهم أن فى البلاد من يحامى عن استقلالها. وهو ضد ما رأيناه عند دخول الفرنساويس إلى مصر، وبهذا رأينا الفرق بين الحياة الأولى والموت الأخير[٩٨]...».

والحقيقة أن تقييم محمد عبده هذا لمحمد على وتجربته فى مصر هو تقييم عبقرى رجرى»، ولن كان يعيبه أنه تقييم لهذه التجربة من جانب واحد، لم ير فيها سوى الآثار السلبية التى أصيب بها الشخصية المصرية عندما جعلت شباب جهاز الدولة، وجعلت لهذا الجهاز قصبة حديدية دون أن تسمح بنمو الحريات الشخصية والسياسية والاجتماعية التى تجعل من الإنسان شيئًا أكبر فى المجتمع من جهاز الدولة وأجهزة القهر والعقاب. فبرغم إشراقاته العابرة إلى مهارة محمد على فى الجندية والزراعة والتجارة، فإنه قد غمط هذه التجربة حقها، فلم ير جوانبها التى فتحت نوافذ مصر على العالم لأخرجتها من ظلمة العصور الوسطى، ودخلت بها إلى طور جديد من أطوار الحياة.

غير أن الذى يعنينا هنا هو أن نثبت أن محمد عبده كان صاحب موقف أصيل فى عدائه لهذا البيت المالك والحاكم بمصر، وأن عداءه هذا يتجلى فى نظر مدرسته الفكرية إلى أنفسهم باعتبارهم «أصحاب المصالح الحقيقية فى البلاد»!!

ولقد ألف محمد عبده كتابا ضد الخديو إسماعيل، ضاعت أصوله، وعثرنا على صفحات منه فى بقايا مجلة (الطائف) نشرها عبد الله النديم[٩٩] بل لقد قر قراره يومًا، بإقناع من الأفغانى على أن يغتال الخديو إسماعيل!!

أما بالنسبة للخديو توفيق، فلقد كانت علاقات محمد عبده به دائمة التوتر،

رغم ما تفرزه أحيانًا لمحمد عبده من كلمات الثناء عليه، وهو الثناء الذى لا مفر من أن تحلى به نهايات الخطب و المقالات"!

فعندما تنكر الخديو توفيق لوعوده التى قطعها للأفغانى والحزب الوطنى الحر، بأن ينهج النهج الشورى والدستورى والنيابى فى حكم البلاد.. ونفى الأفغانى من مصر.. حدد محل إقامة محمد عبده فى قريته «محله نصر»..

وعندما أصدر عفوه عنه بعد نحو عام، رفض أن يسمح له بممارسة العمل الذى رآه الطريق الأمثل لتأدية رسالته، وهو التدريس فدخل سلك الصحافة، كى يحرر فى الجريدة الرسمية للحكومة.

ومن هنا، نستطيع أن نفهم المادة الثانية من برنامج الحزب الوطنى المصرى، الذى صاغه محمد عبده فى ديسمبر سنة ١٨٨١م، عندما يتحدث عن موقف هذا الحزب من الخديو توفيق فيقول: «هذا الحزب يخضع للحساب الخديو الحالى، وهو مصمم على تأييد سلطته ما دامت أحكامه جرية على قانون العدل والشريعة حسب ما وعد به المصريين فى شهر سبتمبر سنة ١٨٨١م. وقد فرق هذا الخضوع بالعزم الأكيد على عدم عودة الاستبداد والأحكام الظالمة التى أورثت مصر الذل، والإلحاح على الحضرة الخديوية بتنفيذ ما وعدت به من الحكم بالشورى وإطلاق عنان الحرية للمصريين، ويعللون منها الاستقامة وحسن السلوك فى جميع الأمور. وهم يساعدونه قلبا وقالبا، كما أنهم يحذرونه من الإصغاء إلى الذين يحسنون له الاستبداد والإجحاف بحقوق الأمة ونكث المواعيد التى وعد بإنجازها[١٠٠]».

وعندما تطورت حوادث الثورة العرابية، ومال الخديو توفيق إلى جانب الإنجليز، كان محمد عبده يقف ضده مع العرابيين، ولقد أدان موقفه هذا، بل سجل عليه أنه قد اشترك مع عمر لطفى، محافظ الإسكندرية يومئذ، فى تدبير الشغب الذى حصل بالإسكندرية فى ١١ يونيو سنة ١٨٨٢م بين المصريين والأجانب، كى يمهد السبل لتدخل الأسطول الإنجليزى الرابض فى الميناء. وكتب فى مذكرة حررها وهو بالسجن: «لا ريب فى أن استقراء سير هذه الحوادث يظهر أتم الظهور أن الخديو بالاشتراك مع عمر لطفى كانا سبب هذه الفتنة.. أى مذبحة الإسكندرية[١٠١]..»

وفي المنفى، عندما يدلي الأستاذ الإمام بحديث إلى الجريدة النمسوية «النول ميل جاريت»، يقول عن الخديو توفيق: «إن توفيق باشا أساء إلينا أكبر إساءة، لأنه مهد لدخولكم (أي الإنجليز) بلادنا. ورجل مثله ـ انضم إلى أعدائنا أيام الحرب. لا يمكن أن نشعر نحوه بأدنى احترام. ومع هذا، إذا ندم على ما فرط منه، وعمل على الخلاص منكم، ربما غفرنا له ذنبه. إننا لا نريد حربة، وجوههم مصرية وقلوبهم إنجليزية[١٠٢]!!

* * *

غير أن تفكير الشيخ محمد عبده في العودة من المنفى، قد استدعى منه أن يبطن هذا العداء، ويكثر من ذكر ألفاظ الثناء على الخديو توفيق. ولقد كان الرجل في بيروت عالي المقام مكرما من الجميع. ولكن كان حنينه إلى وطنه مصر لا يقاوم، ونحن نلمس ذلك من رسالته التي بعث بها إلى الشيخ علي اللبني، والتي جاء فيها:

«وبعد.. أنا اليوم ببيروت في فضل من الله أشكره، وجميل إحسان أذكره ولا أنكره. ومقامي عند جميعهم محفوظ، ومكاني بعين التوقير ملحوظ غير أنه لا يسوى بقومي قوم، ولا كيوم وطني يوم، ذلك الوطن الذي أنست به، وغذت عناصره بعنصرك، لا ريب أنه منبت الكرم، ومحيم لإظهار الشيم، الموت فيه بقاء، والحياة في غيره فناء. هذا إلى أن ينجح الله مسعيكم ويؤيد في أمري رأيكم، فيماط الأذى، ويلقى القذى، وتمحص الصدور، ويسر أبرقياكم المصدور.. وهنالك يعرف النحيل أهله، ويصل الفرع أصله»[١٠٣].

منذ ذلك التاريخ، عملت في الكلمات المكتوبة والمعلنة من الأستاذ الإمام نغمة الثناء على الخديو توفيق.. فتحدث في (ثمرات الفنون) عن ميله إلى الشورى، واقتناع عهده بالحكم بالسعي لها، لأنها «أعرف الناس بأهل بلاده، ودرجة استعدادهم، فنظر إليهم بعين المرحمة»، وعن أن المصريين «قوم عرفوا بالطاعة لسلطانهم المعظم، وأمير المؤمنين أيده الله، وعلموا أن الجناب الخديوي نائبه في بلادهم، ومظهر سلطته عليهم، فهم له خاضعون، وعلى محبته متفقون[١٠٤]..».

وإن يكن هذا الشاه المعلن لم يمنع الكره المستكن في ضمير الأستاذ الإمام للخديو توفيق، والكره الأشد من الخديو توفيق للأستاذ الإمام فعندما عاد إلى مصر، وسكن في شارع الشيخ ريحان، قرب عابدين، أجاب أحد أصدقائه عن سر اختياره لهذا المكان بقوله «حتى نطلع عابدين مطلحة»!!. وكما وقف الخديو توفيق سنة ١٨٨٠م ضد السماح له بالاشتغال بالتدريس، فعل ذلك أيضًا في سنة ١٨٨٩م، مما اضطر الأستاذ الإمام إلى قبول المناصب التي رآها كالسجن بالنسبة إليه إذ ما قيست بالمهمة المحببة إليه، التربية بواسطة التدريس. وكان الخديو توفيق يهدف من موقفه هذا إلى أن يمنعه من تربية الأجيال الجديدة على كراهية أسرة محمد علي، وكراهيته هو بالذات.

أما موقف الأستاذ الإمام من الخديو عباس حلمي الثاني، فلقد شهد فترة من الوفاق دامت نحو عشر سنوات (١٨٩٢ ـ ١٩٠٢م)، فيها حاول الإمام الاستعانة بنفوذ الخديو الشاب على إصلاح الأزهر، والأوقاف، والمحاكم الشرعية. ولكن هذه الفترة قد انتهت إلى فترة من الجفوة والحذر والعداء، وذلك لأسباب عديدة من بينها

١ ـ تأثير علاقة مصطفى كامل والشيخ علي يوسف على الخديو، والعداء الذي يكنه مصطفى كامل للأستاذ الإمام بسبب موقفه المعتدل من كرومر وسلطات الاحتلال[١٠٥].

٢ ـ معارضة الأستاذ الإمام لأطماع الخديو عباس في أراضي الأوقاف

ولقد تدهورت العلاقة الودية بينهما، وبلغت هذا الطور الحديد منذ نوفمبر سنة ١٩٠٢م عقب اجتماع عقده مصطفى كامل وعلي يوسف مع الخديو عباس. فأخذ الخديو في تدبير المكائد لإحراج موقف محمد عبده، مستخدمًا في ذلك القوى الرجعية والمحافظة من رجالات الأزهر الذين يعارضون ما يريد الإمام إدخاله في الأزهر من الإصلاحات. وهذا هو الذي يفسر لنا توقيت نشر الإمام لمقاله ضد محمد علي في يونيو سنة ١٩٠٢م، وهو المقال الذي يسحب ما فيه من القدح والهجوم على الأسرة كلها، لأنه إذ كان هذا هو حال مؤسس هذه الأسرة، وصاحب أبرز الإصلاحات من بين رجالاتها.. فما بالك بالآخرين؟!!

## الجامعة الإسلامية

(ليس في الإسلام سلطة دينية... وأصل من أصوله: قلبها والإنبان عليها من أساسها. والخلافة هي بالسياسة أشبه، بل هي أصل السياسة... والخليفة حاكم مدني من جميع الوجوه.. )

محمد عبده

# الجامعة الإسلامية

في الفترة التاريخية التي عاش فيها الأستاذ الإمام، كانت قضية «الجامعة الإسلامية» من القضايا الفكرية وقضايا السياسة العملية المطروحة للبحث والجدل؛ فقامت لها تيارات وأحزاب، وعارضتها تيارات وأحزاب. وعرضت من مواقع متباينة، ولغايات وأهداف متباينة أيضاً. ولكن الذي جمع كل هذا الخليط المتناقر الذي نادى بها، هو هذا الشعار، شعار «الجامعة الإسلامية»..

ولعل أبرز الوجوه وأعلى الأصوات التي علت بهذا الشعار في ذلك التاريخ كان هو صوت جمال الدين الأفغاني، وكان بهذا الشعار عنده مضامين محددة ميزته عما كان يعنيه مثلاً لدى السلطان عبد الحميد. وهذه قضية قد سبق لنا بحثها في تقديمنا لأعمال الأفغاني الكاملة[١٠٦]

أما موقف الأستاذ الإمام من هذه القضية، فإننا نعتقد أنه من المواقف الفكرية الخصبة والهامة التي خلفها لنا هذا المفكر الكبير.. ونحن نستطيع أن نتلمس موقفه منها ونلم بآرائه إزاءها، إذا نحن درسنا وقيمنا كتاباته بصدد قضيتين رئيستين عرض لهما وعالجهما، وهما

١ ـ الموقف من طبيعة السلطة السياسية في المجتمع.. هل هي سلطة دينية؟ أم مدنية؟ ورأي الإسلام، كما فهمه الأستاذ الإمام، في هذا الموضوع

٢ ـ الموقف من السلطنة العثمانية، ومدى حقها وإمكانياتها في حكم البلاد العربية استناداً إلى جامعة الدين.

* * *

ـ ١ ـ

ففيما يتعلق بطبيعة السلطة السياسية في المجتمع، وهل هي سلطة دينية أم مدنية، وفهم الأستاذ الإمام لموقف الإسلام من هذه القضية ـ نلتقي بفكر واضح ومحدد وحاسم قدمه الشيخ محمد عبده في هذا الموضوع.. فهو يرفض رفضاً قاطعاً أن يكون الدين الإسلامي نصيراً لقيام سلطة دينية في المجتمع بأي وجه من الوجوه، وبأي شكل من الأشكال، ويقيم على ذلك الحجج، ويقدم بذلك البراهين..

فهو يقول مثلاً: «إنه ليس في الإسلام سلطة دينية، سوى سلطة الموعظة الحسنة والدعوة إلى الخير والتنفير عن الشر، وهي سلطة خولها الله لأدنى المسلمين يقرع بها أنف أعلاهم، كما خولها لأعلاهم يتناول بها من أدناهم»

بل يذهب إلى ما هو أبعد من هذا، فيرى أن إحدى المهام التي جاء لها الإسلام ونهض بها في المجتمع الذي ظهر فيه، والتي تعتبر أصلاً من أصوله، هي قلب السلطة الدينية واقتلاعها من الجذور فيقول: «... أصل من أصول الإسلام ـ قلب السلطة الدينية والإتيان عليها من أساسها ـ هدم الإسلام بناء تلك السلطة، ومحا أثرها، حتى لم يبق لها عند الجمهور من أهله اسم ولا رسم. لم يدع الإسلام لأحد بعد الله ورسوله سلطاناً على عقيدة أحد ولا سيطرة على إيمانه ـ على أن الرسول ـ عليه الصلاة والسلام ـ كان مبلغاً ومذكراً، لا مهيمناً ولا مسيطراً وليس لمسلم، مهما علا كعبه، في الإسلام، على آخر، مهما انحطت منزلته فيه، إلا حق النصيحة والإرشاد. فالمسلمون يتناصحون. وهم يقيمون أمة تدعو إلى الخير وهم المراقبون عليها، يردونها إلى السبيل السوي إذا انحرفت عنه وتلك الأمة ليس لها عليهم إلا الدعوة والتذكير والإنذار، ولا يجوز لها ولا لأحد من

الناس أن يتتبع عورة أحد، ولا يسوغ لقوي ولا لضعيف أن يتجسس على عقيدة أحد، وليس يجب على مسلم أن يأخذ عقيدته أو يتلقى أصول ما يعمل به من أحد، إلا عن كتاب الله وسنة رسوله ـ صلى الله عليه وسلم ـ.

لكل مسلم أن يفهم عن الله من كتاب الله، وعن رسوله من كلام رسوله، بدون توسيط أحد من سلف ولا خلف، وإنما يجب عليه قبل ذلك أن يحصل من وسائله ما يؤهله للفهم. فليس في الإسلام ما يسمى عند قوم بالسلطة الدينية بوجه من الوجوه[١٠٧]... ولم يعرف المسلمون في عصر من الأعصر تلك السلطة الدينية التي كانت للبابا عند الأمم المسيحية، عندما كان يعزل الملوك، ويحرم الأمراء، ويقرر الضرائب على الممالك، ويضع لها القوانين الإلهية[١٠٨]».

وإذا كانت هذه النصوص المتقدمة قد انصبت أساسًا وبشكل مباشر على نفي وجود «سلطة دينية» في الإسلام لما يمكن أن يسمى «رجل الدين»، فإن الأستاذ الإمام يمد نطاق هذا الفكر وذلك الموقف إلى السلطة السياسية في المجتمع الإسلامي، فيرى أن الحاكم في هذا المجتمع «هو حاكم مدني من جميع الوجوه»، وأن اختياره وعزله إنما هما أمران خاضعان لرأي البشر لا «لحق إلهي» يتمتع به هذا الحاكم بحكم الإيمان... وهو يرى أن تقرير «مدنية» السلطة السياسية في المجتمع لا تتنافى بحال من الأحوال مع وجود «شرع» إلى جانب «الدين» في الإسلام، فيقول: «... ولكن الإسلام دين وشرع، فقد وضع حدودًا، ورسم حقوقًا، وليس كل معتقد في ظاهر أمره يحكم يجري عليه في عمله، فقد يغلب الهوى، وتتحكم الشهوة، فيسقط الحق، ويتعدى المعتدي الحد. فلا تكمل الحكمة من تشريع الأحكام إلا إذا وجدت قوة لإقامة الحدود، وتنفيذ حكم القاضي بالحق، وصون نظام الجماعة. وتلك القوة لا يجوز أن تكون فوضى في عدد كثير، فلابد أن تكون في واحد، وهو السلطان أو الخليفة... فالأمة، أو نائب الأمة، هو الذي ينصبه، والأمة هي صاحبة الحق في السيطرة عليه، وهي التي تخلعه متى رأت ذلك من مصلحتها، فهو حاكم مدني من جميع الوجوه..

ولا يجوز لصحيح النظر أن يخلط الخليفة عند المسلمين بما يسميه الإفرنج «ثيوكراتيك» أي سلطان إلهي، فإن ذلك عندهم هو الذي ينفرد بتلقي الشريعة عن

اللّه، وله حق الأثرة بالتشريع، وله في رقاب الناس حق الطاعة، لا بالبيعة وما تقتضيه من العدل وحماية الحورة بل بمقتضى الإيمان؛ فليس للمؤمن ما دام مؤمنا، أن يخالفه، وإن اعتقد أنه عدو بدين اللّه، وشهدت عيناه من أعماله ما لا ينطبق على ما يعرفه من شرعه، لأن عمل صاحب السلطان الديني وقوله في أي مظهر ظهرا هما دين وشرع. (١٠٩)».

وهو لا ينفي وجود السلطان الديني والسلطة الدينية عن السيادة السياسية العليا للمجتمع فحسب، بل وينفي اعتراف الإسلام بها أو إقراره لها بالنسبة لأية مؤسسة من المؤسسات التي تمارس سلطة من السلطات في مجتمع المسلمين، مثل المؤسسات التي تتولى «القضاء» أو «الإفتاء» أو قيادة «علماء الدين» (شيخ الإسلام).. فيتحدث قائلاً: «... يقولون: إن لم يكن للخليفة ذلك السلطان الديني، أفلا يكون للقاضي، أو للمفتي؟ أو لشيخ الإسلام؟ وأقول: إن الإسلام لم يجعل لهؤلاء أدنى سلطة على العقائد وتقرير الأحكام، وكل سلطة تناولها واحد من هؤلاء فهي سلطة مدنية قدرها الشرع الإسلامي، ولا يسوغ لواحد منهم أن يدعي حق السيطرة على إيمان أحد، أو عبادته لربه، أو ينازعه في طريقه نظره..(١١٠)».

وهو يرى أن منشأ هذه القضية، قضية توحيد السلطتين السياسية والدينية، إنما هو الدين المسيحي. كما تصورته الكنيسة وصورته! فهو الذي جعل ذلك أصلاً من أصوله، بينما يقف الإسلام ضد هذا التوحيد والجمع بين السلطتين، فيقول: «إن الجمع بين السلطتين السياسية والدينية، «هو الذي يحمل البابوات وعمالهم من رجال «الكثلكة» على إرجاعه، لأنه أصل من أصول الديانة المسيحية عندهم، وإن كان يكثر وحدة السلطتين الدينية والمدنية من لا يدين بدينهم..(١١١)».

ولا ينسى الرجل أن يلتفت إلى أحداث التاريخ الإسلامي ليفسرها بهذا المعيار، فيصف الفتوحات الإسلامية بأنها أعمال سياسية حربية تتعلق بضرورات الملك ومقتضيات السياسة، ومن ثم فهي ليست بحروب «دينية» فقد «أشهر المسلمون سيوفهم دفاعًا عن أنفسهم وكفًّ للعدوان عليهم، ثم كان الافتتاح بعد ذلك من ضرورة الملك..»(١١٢) وهذا ينطبق على الحروب التي دارت بين

الفرق الإسلامية، فهي لم تكن حروب «عقيدة دينية» وإنما كانت حروبًا «سياسية»، فنحن «نعرف بحروب الخوارج، كما وقع من القرامطة، وغيرهم.. وهذه الحروب لم يكن مثيرها الخلاف في العقائد، وإنما أشعلتها الآراء السياسية في طريقة حكم الأمة. ولم يقتتل هؤلاء مع الخلفاء لأجل أن ينصروا عقيدة، ولكن لأجل أن يغيروا شكل حكومة. وما كان من حرب بين الأمويين والهاشميين فهو حرب على الخلافة، وهي بالسياسة أشبه، بل هي أصل السياسة»[113].

* * *

وهذا الموقف الذي اتخذه الشيخ محمد عبده ضد وجود سلطة دينية في الإسلام، ونفي هذه الصفة عن كل مؤسسات الحكم في المجتمع الإسلامي، ورفض الدعاوى التي تريد أن تستعير من المسيحية الجمع بين السلطتين الدينية والمدنية، زاعمة كذبًا أن لذلك الجمع صلة بتعاليم الإسلام.. موقف الرجل هذا قاده إلى الإيمان بمدنية السلطة في المجتمع، ومدنية مؤسسات هذا المجتمع، ومن ثم إلى اتخاذ الطابع القومي المدني، الذي لا يفرق بين المواطنين بسبب الاعتقاد الديني، أساسًا ومنطلقًا وصيغة لنظام الحكم في البلاد. ونحن نقدم له في هذا الباب نصين على جانب كبير من الأهمية في تقرير موقفه هذا من الطابع القومي للسلطة في البلاد.

ففي المادة الخامسة من برنامج الحزب الوطني المصري الذي صاغه الشيخ محمد عبده في ديسمبر سنة ١٨٨١م يتخذ هذا الموقف الفكري، وحتى يؤكد أنه موقفه هو الخاص وزملاءه من علماء الأزهر، وليس فقط موقف الحزب، ينص في هذه المادة على أن هذا الأمر «مسلم به عند أخص مشايخ الأزهر الذين يعضدون هذا الحزب». أما نص هذه المادة الهامة من برنامج الحزب فيقول: «الحزب الوطني حزب سياسي، لا ديني[114]، فإنه مؤلف من رجال مختلفي العقيدة والمذهب، وجميع النصارى واليهود، وكل من يحترث أرض مصر ويتكلم لغتها منضم إليه، لأنه لا ينظر لاختلاف المعتقدات، ويعلم أن الجميع إخوان، وأن حقوقهم في السياسة والشرائع متساوية، وهذا مسلم به عند أخص مشايخ الأزهر الذين يعضدون هذا الحزب ويعتقدون أن الشريعة المحمدية الحقة تنهى عن البغضاء، وتعتبر الناس في المعاملة سواء...».

وتعبيراً عن التمييز في الموقف والنظرة بين «النصارى» الأوروبيين وبين «النصارى» المصريين مثلاً، تفرد هذه المادة بنصا خاصا لهؤلاء «الأجانب»، الذين لابد من خضوعهم لقوانين البلاد كي يكونوا موضع حب ورعاية من الوطنيين المصريين. . فالجامعة «الوطنية القومية» تضم المصريين على اختلاف الأديان والمعتقدات، ولم ولن تكون جامعة الدين بين «نصارى» مصر و«نصارى» أوروبا أرضا مشتركة بين هؤلاء وهؤلاء ترقى إلى جامعة الوطن القومية.

وفي سنة ١٨٨٨م، وكان الأستاذ الإمام لا يزال في المنفى، ببيروت، ثارت بمصر مناقشات صحفية حامية حول تعصب «الأقباط» ضد المسلمين، وكان ذلك بمناسبة استقالة أحد موظفي وزارة الحقانية ـ شفيق بك منصور ـ بسبب ما قيل من اضطهاد وكيل الحقانية ـ بطرس غالي ـ له، والذي اتهم بالتعصب لأبناء دينه ضد المرطفين المسلمين. فكتب الأستاذ الإمام مقالاً في مجلة (ثمرات الفنون) البيروتية تحدر من الانسياق في الطريق العاطفي غير القومي، ولفت الأنظار إلى وجوب التفرقة بين من هو وطني ومن هو أجنبي. ففي حالة الأجانب من الممكن أن نأخذ الكل بذنب البعض، لجواز أن يكون ذلك موقفا جماعيا لهذه الفئة من الأجانب. . أما بالنسبة لطائفة هي جزء من الوطن والمواطنين، فإن أخطاء البعض منها لا تنسحب على هذه الطائفة كلها، بل المسئولية فردية، بصرف النظر عن عقيدة المخطئ الدينية، لأن الرباط القومي والجامعة الوطنية تشملان الجميع

كتب الرجل ليقول: «. . إن التحامل على شخص معينه لا ينبغي أن تتخذ ذريعة لتطعن في طائفة أو أمة أو ملة، فإن ذلك اعتداء على غير معتد، ومحاربة لغير محارب، أو كما يقال. جهاد في غير عدو، وهو مما ضرره أكثر من نفعه، إن كان له نفع. فليس من اللائق بأصحاب الجرائد أن يعمدوا إلى إحدى الطوائف المتوطنة في أرض واحدة فيشملوها بشيء من الطعن، أو ينسبوها إلى شائن من العمل تعللاً بأن رجلاً أو رجالاً منها قد استهدفوا لذلك. فإذا تناقرت الطوائف تشاغلت كل منها بما يحط شأن الأخرى، فكانت كل مساعيهم ضرراً على أوطانهم. . نعم. . إن كانت لطائفة أو لأمة من قوم أجانب على البلاد، متغلبين عليها بقوة قاهرة، أو حيلة غادرة، وكانت أعمال أحادهم مبنية على أصول سنها المتغلبون، فيكون عمل الواحد كأنه صادر عن الجملة. كما في أعمال الإنجليز

أعمال بمصر، جاز للناقد أن يأخذ الجماعة بإثم الواحد منهم، ويستصرخ أبناء الوطن جميعًا لكشفهم عن بلاده، واستخلاص الحق منهم لأربابه [١١٥]».

وهكذا انطلق الشيخ محمد عبده من منطلق قومي في نظرته إلى الجماعة الشرية التي يتكون منها أبناء الوطن المصري، وحدد نطاق العقائد الدينية بحيث لا تؤثر تأثيرًا سلبيًا على الروابط القومية التي تجعل من المصري كل من يحرث أرض مصر ويتكلم لغتها ويضرب بجذوره الحضارية في أعماق هذا البلد الذي يعيش فيه.

* * *

-٢-

أما موقف الأستاذ الإمام من السلطة العثمانية، وحق الأتراك في أن تستمر سلطتهم على العرب باسم جامعة الدين والملة، فإنه موقف يكشف لنا عن صفحة أخرى في كتاب فكره القومي، وعن ملامح لفكر عربي قومي يستحق الاستخلاص والتأمل والدراسة على ضوء عصره وما صاحبه من ظروف وملابسات.

فالرجل لم يكن من أنصار زوال «الخلافة» (السلطنة) العثمانية، ولكنه كان من أنصار إصلاحها وتجديد شبابها، على أن تقف عند حدود السلطة الروحية التي تلعب دورًا في التضامن الإسلامي ودفع حركة الترقي الشرقية إلى الأمام، وهي نفس الفكرة التي تبناها عبد الرحمن الكواكبي (١٨٥٤ - ١٩٠٢م)، وإن كان الكواكبي قد ركز على وجوب نقل هذه السلطة إلى العنصر العربي [١١٦] على أن الأستاذ الإمام - والحق يقال - كان قليل الثقة إلى أبعد الحدود في تمكن الأتراك العثمانيين من القيام بهذا الدور بالنسبة للإسلام والمسلمين. وصديقه «بلنت» يكتب عن رأيه هذا فيقول: «كان الشيخ محمد عبده.. فيما يختص بالخلافة.. يشطر كل المسلمين المستنيرين رأيهم في وجوب إصلاحها وتجديدها على قواعد روحية. وقد شرح لي كيف يؤدي حسن استخدام سلطتها على وجه شرعي إلى مساعدة حركة الترقي الأدبي، وكيف أن أصحاب هذه الخلافة أهملوا بحيث صاروا غير أهل لإمارة المؤمنين. والواقع أن الأسرة العثمانية لم تحمل بالخلافة مثقال ذرة

خلال الغربيين الناصبين، ولم يبق لهم حق ولا سلطان، حتى السيف ولا سلطانه، على أنهم ما زالوا أقوى أمراء المسلمين ومن ثم يستطيعون القيام بالشطر الأكبر من العمل لخير الجميع. أما إذا لم يكن حملهم على القيام بهو حسبهم فلا مناص من البحث عن أمير آخر للمؤمنين..."[١١٧].

فهو هنا يطلب إصلاحها، وأن تكون سلطة روحية فقط، وأن تستخدم كعامل مساعد في حركة الرقي الأدبي، وأن تبقى لأن أصحابها «مازالوا أقوى أمراء المسلمين» فهي إذن مهام سياسية يريد الرجل تحقيقها من وراء سلطة روحية. وهذا بدوره يثير تساؤلاً: كيف ذلك، وهو الذي أنكر وينكر وجود مثل هذه السلطة في الإسلام؟! ونحن نعتقد أن محمد عبده قد نظر إلى هذه الخلافة كواقع موجود، وموجود في ظروف من العمل السياسي تتميز بمد استعماري أوروبي على بلاد الشرق وأوطان المسلمين، فعلق بعض الأمل على إمكان الاستفادة من هذا الواقع في عرقلة هذا المد الاستعماري الغربي على البلاد.

وأحد أدلتنا على هذا التفسير، أن الرجل كان يؤمن في قرارة نفسه بضرورة استقلال العرب عن الأتراك، ولكنه كان يخشى أن تكون حركة الاستقلال هذه ضعيفة تصرف ما لديها من عزم في حرب الأتراك، فتنهي قوة الفريقين، فيثب المستعمر الأوروبي على موطن كل من الفريقين. وعندما اقترح صديقه «بلنت» مساعدة بلاد «نجد» الحجازية على الاستقلال عن السلطنة العثمانية، أبدى الأستاذ الإمام هذه المخاوف، وقال: «إن العرب أهل لذلك، ولكن الترك لا يمكنونهم منه، وعندهم من القوة العسكرية المنظمة ما ليس عندهم، فإذا شعروا بذلك أو رأوا بوادره قاتلوهم، حتى إذا وهنت قوة الفريقين وثبت دول أوروبا الواقفة لهما بالمرصاد، فاستولوا على الفريقين أو على أضعفهما، وهذان الشعبان هما أقوى شعوب الإسلام، فتكون العاقبة إضعاف الإسلام وقطع الطريق على حياته»[١١٨]. ونحن نستطيع أن نقول إن المخاوف التي كان الأستاذ الإمام يخشاها من جراء حركة استقلال عربية ضعيفة تنتهي بالوقوع فريسة في براثن المستعمرين الأوروبيين، إن هذه المخاوف قد حدثت للمشرق العربي العثماني أثناء وعقب الحرب العالمية الأولى بفضل الحركة المتهالكة والعميلة التي قادها الشريف حسين بن علي هناك!!

وهذه النظرة السياسية لهذه الخلافة الإسلامية هي التي جعلت الأستاذ الإمام يقف دائما الموقف الحذر واليقظ ضد محاولات الخلافة العثمانية استغلال الصراع «المصري - الأوروبي» من أجل إعادة مصر إلى التبعية المباشرة للآستانة، وإلغاء المكاسب المتمثلة في الوضع شبه المستقل الذي ضمنه لمصر ما صدر عن السلطنة من فرمانات.. فبعد مظاهرة عابدين التي فجرت الثورة في سبتمبر سنة ١٨٨١م، حاول السلطان العثماني التدخل في الشئون المصرية والعودة بمصر إلى نظام الولاية غير الممتازة، وكان محمد عبده مع الذين وقفوا دائمًا وبإصرار ضد هذه المحاولات.. فيكتب في أكتوبر سنة ١٨٨١م محددًا الحدود لكل الفرقاء، فيقول إن جريدة «الغار» السكندرية قد ذكرت «أن جناب السلطاني، في إرساله اللجنة العثمانية من أخص رجاله إلى مصر، قد نظر إلى هذا القطر كأنه ولاية غير ممتازة، وأنه يريد بذلك إعادة سلطته على الديار المصرية» ويرفض محمد عبده هذا المنطق، ويحدد طبيعة العلاقة بين مصر والآستانة بقوله: «إن الدولة العلية لها عليها حق السيادة والولاية، ولها منها ما خولت من الامتيازات التي منحتها إياها بمقتضى الفرمانات السلطانية العلية...»[١١٩].

وعندما وضحت نيات الأتراك العثمانيين في استغلال الأحداث المصرية، وفكروا في إرسال قوات عسكرية إلى مصر تعيد هذا البلد الذي تحكمه وزارة ثورة إلى التبعية المباشرة للخلافة، كتب محمد عبده إلى صديقه «بلنت» خطابا جاء فيه: «والآن أريد أن أزيل من العقول هذا الوهم السائد في ادعاء البعض أن «عُرابي» أو الحزب الحربي أو الحرب الوطني آلة في يد الأتراك، فإن كل مصري، سواء أكان من العلماء أو الفلاحين أو الصناع أو التجار أو الجنود أو الموظفين أو السياسيين يكره الأتراك ويمقت ذكراهم ولا يستطيع مصري أن يفكر في نزول الأتراك بلادنا بدون أن يشعر بعاطفة قوية تدفعه إلى امتشاق سيفه والهجوم على هذا المعتدي إن الأتراك ظلمة، وقد تركوا في بلادنا من آثار السوء ما لا تزال قلوبنا تضرب منه صربان الجرح، فلسنا نريد رجعهم، ولسنا نريد أن نعود إلى معرفتهم وكفى الأتراك ما لهم من حقوق الفرمانات، فعليهم أن يقفوا عند هذا الحد، ولا يتعدوه ولكنا إذا علمنا بأنهم يحاولون دخول بلادنا، فإننا نتلقى هذا الخبر بشيء لا يخلو من الترحيب!! ولقد شعرنا نحن بشيء من هذه النية عند الأتراك، وكان هذا

الشعور سبب استعدادنا، فإننا سنغتنم هذه الفرصة لكي نحقق استقلالنا التام. . ولست أنكر أن في مصر أتراكًا وشراكسة يناصرون عن الباب العالي، ولكنهم قليلون في جانب أولئك الذين يحبون بلادهم»[١٢٠]

وطول فترة الثورة العرابية، ظل محمد عبده على وفائه لموقفه هذا ضد محاولات الأتراك الانتقاص من استقلال مصر، واستعداده هو وقادة الثورة لانتهاز فرصة التدخل التركي لقطع ما تبقى من خيوط بين مصر والآستانة تنتقص من استقلال البلاد. فيكتب «بلنت» عن أحداث ١٥ يونيو سنة ١٨٨٢م، فيورد برقية من لويس صابونجي في ذلك التاريخ يقرأ فيها: «إن قديم، وعرابي، وعبده يتحدون الباب العالي علنًا[١٢١]». . . كما يكتب: لقد كانت الحوادث الأخيرة باعثًا بين الوطنيين على كراهة الأتراك والشراكسة والسلطان نفسه. وقد سمعت سامي وعبده ونديمًا يلعنون السلاطين والأمم التركية من عهد جنكيز خان وهولاكو إلى عبد الحميد. وقد ألف حزب كبير يستعد لإعلان الاستقلال عن تركيا إذا تدخل الأتراك في مصر تدخلاً حربيًا. وقد قال نديم ونحن راجعون من شبرا: إنه سيهدم عرش السلطان قبل أن يموت»[١٢٢]

وهذا الموقف الوطني القومي هو الذي يفسر لنا معنى تلك البرقية التي أرسلها الخديو توفيق إلى السلطان العثماني في نوفمبر سنة ١٨٨١م، يقول له فيها: «إن مصر في حالة ثورة، وإن هناك اقتراحًا لإنشاء إمبراطورية عربية[١٢٣]».

ونحن نعتقد أن موقف الأستاذ الإمام هذا، المناهض للأتراك العثمانيين، والمعارض لسلطانهم على العرب، ومصر بالذات، ظل هو موقفه القومي الوطني الأصيل، وذلك بالرغم من الكلمات التي اضطرته الظروف إلى أن يمدح بها السلطان العثماني وخلافته ودولته، خصوصًا عندما اضطرته ظروف المنفى إلى أن يعيش في نطاق السلطة العثمانية المباشرة في بيروت

* * *

فمنذ أن هزمت الثورة العرابية، ونفي الشيخ محمد عبده خارج مصر، وحتى وفاة الرجل، تطالعنا في تراثه عدة آراء تصريحات عن السلطان العثماني وخلافته ودولته، بينها وبين بعضها تناقض أكيد. وتفسيرها وحل متناقضاتها، كي تنسجم

مع فكره الأصيل الذى أشرنا إليه فى هذا الموضوع، لا يتأتيان إلا بعرض كل منهما فى إطار الظروف والملابسات التى صاحبت ظهوره.

ففى أثناء إقامته، منفيا، ببيروت، فى ظل الحكم العاشر للسلطان عبد الحميد يتحدث إلى الناس فى خطاب عام فيقول: «أفتتح كلامى بالدعاء لمولانا أمير المؤمنين، وخليفة رسول رب العالمين، السلطان عبد الحميد خان. فمقام هذا الخليفة الأعظم فينا هو الحافظ لنظامنا، والمحامى عن مجدنا، و الآخذ بيدنا القسط بيننا. وهو هادينا إلى أفضل سبل، فهو ولى النعمة علينا. ولو أفرغنا جميع أوقاتنا فى الدعاء لعظمته ما أدينا حقه علينا [١٢٤]»!!

ويتحدث عن الدولة العثمانية فيقول: «إن من له قلب من أهل الدين الإسلامى يرى أن المحافظة على الدولة العلية العثمانية ثالثة العقائد بعد الإيمان بالله ورسوله؛ فإنها وحدها الحافظة لسلطان الدين، الكافلة ببقاء حوزته، وليس للدين سلطان فى سواها[١٢٥]. وإنى على ضعفى - والحمد لله - مسلم العقيدة، عثمانى المشرب، وإن كنت عربى اللسان، لا أجد فى فرائض الله، بعد الإيمان بشرعه والعمل على أصوله، فرضا أعظم من احترام مقام الخلافة، والاستمساك بعصمته، والخضوع لجلالته، وشحذ الهمة لنصرته بالفكر والقول والعمل ما استطعت إلى ذلك سبيلاً. وعندى إن لم أقم على هذه الطريق فلا اعتداد عند الله بإيمانى، فإنما الخلافة حفاظ الإسلام ودعامة الإيمان، فخاذلها مخاذل لله ورسوله، ومن حاد الله ورسوله فأولئك هم الظالمون...»!!

وهو ينكر أهلية العرب السوريين للاستقلال عن الدولة العثمانية بل ورغبتهم فى هذا الاستقلال، ويقول: «إن هذا وهم لا أساس له، ولا يمس جانب الحقيقة، فنفوس السكان على اختلاف طبقاتهم لا ترى من أجل أحوالها ما يؤهلها لأقل شأن يلم بهذه الغاية، وهم أطوع للسلطة الحاكمة عليهم من ظلهم[١٢٦]».

وعندما يعرض للغات التى يتم بها التعليم، وكانت التركية تزحف على مكان العربية بالمشرق العربى العثمانى، وكان التعريب مطلبا وطنيا وقوميا هناك، يحدد أن اللغة التركية لا بد من تعلم العرب لها حتى يتيسر لهم العلم، ويذكر فى الثناء عليها أضعاف ما ذكر فى الثناء على اللغة العربية.. فقال: إنه لا يتيسر لنا العلم

إلا بتعلم لغتين. «اللغة التركية، لأنها لغة دولة قامت بشأن الممالك الإسلامية ما يقرب من سبعة قرون، وقد تكلم فيها من الأفاضل والعلماء جم غفير، نحن في حاجة إلى الاستفادة من معارفهم ثم هي اللغة الرسمية في الممالك العثمانية، فيها حياتنا السياسية، وبها نقف على هدى مولانا الخليفة الأعظم، أيده الله بنصره. واللغة العربية، وهي لغة القرآن الشريف، وكتب الشرع المنيف[١٢٧]» وهو بعد ذلك يخرج اللغات الأوروبية، مثل «الفرنسوية وغيرها من اللغات» من إطار لغات العلوم، في الوقت الذي أدخل التركية في هذا النطاق، وتحدث عنها هذا الحديث!!

فإذا ما خرج الأستاذ الإمام من نطاق النفوذ المباشر للسلطان العثماني والسلطة العثمانية وعاد إلى مصر سنة ١٨٨٩م، وجدناه يعود إلى رأيه القديم والأصيل في هذه الدولة وهذا السلطان.. فلقد عاد من جديد إلى إبداء رأيه الحر الجريء ضد السلطان عبد الحميد، وإن كان قد طل على موقفه السياسي من ضرورة الاستفادة من وجود هذه الدولة في دفع الأخطار التي تحدق بالشرق والشرقيين. فهو يقول في سنة ١٨٩٧م: «إن كثيراً من وجهاء المصريين يكرهون الدولة العثمانية ويذمونها.(وإن كان أكثرهم يحبها) وأنا أيضاً أكره أعمال السلطان، فإن جبنه الخالع، وهؤلاء المشايخ الذين قربهم وسلطهم، ولا سيما الشيخ أبي الهدى، فإن شأنهم كذا وكذا لكن لا يوجد مسلم يريد لهذه الدولة سوءاً، فإنها سياج، في الجملة، وإذا سقطت بقي نحن المسلمين كاليهود، بل أقل من اليهود، فإن لليهود عندهم شيء يحافظون عليه ويحفظون به مصالحهم وجامعتهم، وهو المال. ونحن لم يبق عندنا شيء. فقدنا كل شيء. إن الدولة لديها رجال نبهاء. ولكنهم أصيبوا بداء اليأس. وكيف بيأس؟ وإن حالة أوروبا كانت شراً من حالتنا في الجهل ومقاومة العلم!!.. وأما أنا فإني في يأس تام من طبقة الأمراء والحكام، لا يرجى منهم خير[١٢٨]».

وعندما أراد الشيخ رشيد رضا إصدار (المنار) وكتب في أهدافها هدفاً خاصاً بالإمامة، يتحدث عن ضرورة أن تنهض (المنار) بمهمة «تعريف الأمة بحقوق الإمام، والإمام بحقوق الأمة»، وعرض هذه الأهداف على الأستاذ الإمام، حذف هذا الهدف وقال له: «إن المسلمين ليس لهم اليوم إمام إلا القرآن، وإن الكلام في الإمامة مثار فتنة يخشى ضرره ولا يرجى نفعه الآن[١٢٩]».

وفي الرد الذي كتبه على «هانوتو» يوضح مفهومه لدعوة «الجامعة الإسلامية»، فإذا هو مفهوم التضامن الإسلامي في سبيل الإصلاح الديني، والاستفادة من قيام الدولة العثمانية في دفع عجلة هذا الإصلاح إلى الأمام. أما التوحيد السياسي للمسلمين، وجمع السلطتين الزمنية والروحية في شخص واحد، فليسا في خاطر أحد «أن يشير إلى هذه الدعوة، فضلاً عن أن يبني عليها حكماً» إذا هو «خطا خطوة إلى معرفة أحوالهم على ما هي عليه». فهي حركة إصلاح تتخذ من الدين سبيلاً، «وهذه سبيل لمريد الإصلاح في المسلمين لا مندوحة عنها، فإن إنسانهم من طرق الأدب والحكمة العربية عن صبغة الدين يحوجه إلى إنشاء بناء جديد ليس عنده من مواده شيء، ولا يسهل عليه أن يجد من عماله أحداً. أما السعي إلى توحيد كلمة المسلمين، وهم كما هم، فلم يمر بعقل أحد منهم، ولو دعا إليه داع لكان أحدر به أن يرسل إلى مستشفى المجانين[١٣٠]»!!

وفي سنة ١٩٠٢ وسنة ١٩٠٣م، يعمر الدولة العثمانية في صميم المرر الذي تستند إليه في إبقاء سيطرتها على عبر الأتراك من الأجناس والقوميات، مبرر «رابطة الدين والملة» التي تدعي قيامها على رعايتها وحفظها.. فنتحدث عن أن الإسلام دين عربي، وأن العرب هم أحق الناس برعايته والوقوف عند حدوده، وهو يرد القصور عن بلوغ هذه الغاية إلى ضعف العرب الحالي، وإلى تلك السلطة الأعجمية التي احتاجت العالم الإسلامي منذ عهد الخليفة العباسي المعتصم، الذي استند على «الترك» وغير العرب من العناصر والأجناس حتى «استعجم الإسلام وانقلب أعجمياً» وذلك بعد أن «كان الإسلام ديناً عربياً، ثم لحقه لعنم فصار علما عربيا، بعد أن كان يونانيا[١٣١]»..

وهكذا ثبت على موقفه الحقيقي، غير المودي، من هذه الدولة وسلطانها، ما ظل بعيداً عن متناول سلطتها وأجهزة قهرها. حتى إذا ما ذهب إلى الآستانة في يوليو سنة ١٩٠١م، وهمت السلطات العثمانية باعتقاله، وعرضت على إهانته وهو ممتى الديار المصرية، ومقامه معروف ومعلوم على المستويات الرسمية والشعبية، وجدنا في عريضته التي رفعها إلى السلطان نعما من الألحان التي صدرت عنه في بيروت منذ سنوات، مثل قوله: «إني جئت إلى الآستانة العلية لأشهد عظمة الإسلام، وأقوى ما ضعف من بزوغ مضاهر قوته في مركز خلافته، قائمة بروح

الصدق من عباد خليفته» . . . وينهى عن نفسه أى نشاط مناهض للسلطة العثمانية، ويعلن أن لديه من «الخدم» ما يرغب فى أن يقوم بها «للدات الشاهانية خاصة دون سواها[١٣٣]».

وعندما يغادر الآستانة إلى جنيف يعود إلى صحبة أعداء السلطان عبد الحميد، وتوزع فى مصر المنشورات المناهضة لما فعلته الآستانة معه من الإهانة وما يشبه الطرد له بعد ما قرب من الاعتقال . . . ويكتب إلى رشيد رضا : «إن السلطان لا يستطيع حبسى لو أراده، وهو يعلم عجزه عن ذلك حق العلم، ولذلك أسباب لا أحب ذكرها الآن. [١٣٣]». ويعود من جديد إلى إعلان رأيه فى السلطان عبد الحميد، فيقول لرشيد رضا . «إن أخوف ما أخافه من استبداد عبد الحميد وظلمه هو إفساده لأخلاق العثمانيين، لا لإدارتهم، فإن إصلاح الإدارة من بعده يسهل إذا كانت الأخلاق صالحة، ولا يحتاج إلى زمن طويل إذا كانت الأخلاق سليمة . ومتى فسدت الأخلاق . فإن إصلاحها لا يسهل إلا بعشرات من السنين، كما جربنا فى أنفسنا . فإن إسماعيل باشا أفسد الإدارة وأفسد الأخلاق، فلما وجدنا ريح الحرية وأردنا أن نبدأ بالإصلاح كان فساد الأخلاق هو الذى عاقنا لا فساد الإدارة، ولولا ذلك لكنت هذه المدة التى أبيح لنا فيها ما نشاء من التربية والتعليم والكتابة والخطابة والاجتماع كافية لأن نرتقى فيها ونكون أمة . . [١٣٤]».

* * *

وهكذا شهدنا ذلك الموقف الأصيل للأستاذ الإمام من السلطنة العثمانية وتسلطها على غير الأتراك من الأجناس والقوميات باسم الإسلام وجامعة الملة والدين. كما شهدنا تلك المواقف التى اضطرته إلى إعلان ما يخالف موقفه هذا الأصيل . . ولقد كان ضروريا فى دراسة نقدم بها لأعماله الكاملة أن نعرض الصورة المتكاملة لموقفه هذا، وأن نتناول ما تناقض من جوانبه، مفسرين ذلك التناقض بواسطة الظروف والملابسات التى أحاطت به ودعت إليه وصنعته، لأن هذه هى مهمة الدراسة التى لا تتوافر إلا على ضوء الأعمال الكاملة للمفكر، والتى تبرأ من عيب النظرة وحيدة الجانب التى تأتى ثمرة للاعتماد على جزء من أعماله دون باقى الأجزاء، أو فترة تاريخية من حياته دون باقى الفترات، والتى لا يستطيع

أصحابها الحل ولا التفسير لما يوجد من تناقض وتضارب لدى المفكر الواحد إزاء القضية الواحدة. كان ذلك ضروريا بعد أن أتاحت لنا أعمال الأستاذ الإمام الكاملة أن نرى موقفه المتكامل من قضية الجامعة الإسلامية وما دار حولها من جدل، وما قدم لتفسير شعارها من مفاهيم.

لقد انطلق الرجل، في هذا الميدان، من فكر يتميز بهذه القسمات:

● الإسلام دين وشرع. لكنه لا يعرف «السلطة الدينية» ولا «الكهنوت».

● ومكانة العرب في الإسلام، والطابع القومي العربي للإسلام، يجعلان للعرب كأمة مكان الرائد والقائد في إطار الجامعة الإسلامية. لكن أطماع أوروبا، المتربصة بعالم الإسلام، تدعو إلى بذل الجهد لإصلاح السلطنة العثمانية، لا إلى هدمها. فهي سلاح سياسي في الصراع ضد الخطر الرئيسي، المتمثل في الزحف الاستعماري الأوروبي على بلاد الإسلام.

● وإن ما يمثله الإسلام، كرابطة اعتقادية وأدبية وروحية، تجمع كل المسلمين، بل وكجنسية لجميع من يتدين به، لا تمنع تأسيس الولايات السياسة على أسس قومية ووطنية في إطار هذا المحيط الإسلامي الكبير.

# المسألة الاجتماعية

( . ﴿ يا أيها الذين آمنوا لا تأكلوا أموالكم بينكم بالباطل ﴾ «النساء ٢٩» إن الله، سبحانه، أضاف الأموال إلى الجميع، فلم يقل: يأكل بعضكم مال بعض، للتنبيه على تكافل الأمة في حقوقها ومصالحها، كأنه يقول: إن مال كل واحد منكم هو مال أمتكم... وقد أهمل أكثر الناس هذه الحقوق العامة.. لما فيها من الحياة الاشتراكية المعتدلة الشريفة...)

محمد عبده

# المسألة الاجتماعية

خلال ثلاثة أشهر (من ديسمبر سنة ١٨٩٩م حتى ٢١ فبراير سنة ١٩٠٠م)، شهدت مصر أكبر وأطول إضراب قام به عمالها ضد الشركات الرأسمالية الاستغلالية ـ التي كان الأجانب يسيطرون على معظمها ـ وهو الإضراب الذي عرف يومئذ «باعتصاب» (لمافي السجائر) . فقد شارك فيه ما يربو على ٣٠,٠٠٠ من العاملين بصناعة السجائر، وخاصة في شركة «ماتوسيان»

ويجمع الذين يؤرخون لحياة الطبقة العاملة المصرية على أن هذا «الاعتصاب» (الإضراب) كان أبرز المعالم التي قادت الطبقة العاملة في طريق التنظيم، فسلكت طريق «الجمعيات» (النقابات) . . ومن ثم تحول هذا التاريخ إلى فجر يؤرخون به ظهور النقابات العمالية في بلادنا .

ولكن الأمر الذي لم يلتفت إليه الدارسون حتى الآن هو أن هذا الإضراب قد هز كيان الحياة الاجتماعية المصرية من الأعماق . . فتناولته بالحديث والتحليل والتعليق . . ثم امتد الحديث إلى أسبابه العميقة والكامنة في طبيعة الظلم الاجتماعي الذي هو من طبيعة النظام الرأسمالي القائم على «مبدأ الاستمراد Individualism» . ومن ثم طرحت، ولأول مرة في تاريخنا، قضية: صلاحية النظام الرأسمالي لبلادنا، وهل «مبدأ الاستمراد» القائم على تقديس حرية «التجارة والصناعة والعمل» يصلح كطريق لنمو وترقية «الأمم الصغيرة» الواقعة تحت سلطان الامتيازات الأجنبية والتأثيرات الاستعمارية؟ . أم أن هذا المبدأ لا يصلح لذ .

وأن طريقنا يجب أن يكون معتمداً على تدخل الدولة في الاقتصاد، ومساندة جماهير «العملة» (العمال). ونبذ مبدأ الاستفراد القائم على سنة (تنازع البقاء)؟

أي إن هذا الإضراب الذي استقبل به العمال المصريون مطلع القرن العشرين، ليس حدثاً تؤرخ به نشأة حركتهم النقابية فقط.. وإنما هو حدث هام يجب أن نؤرخ به ربط «المسألة الاجتماعية» و لظلم الاجتماعي بالنظام الرأسمالي وطبيعته الفردية، وبدء التفكير المصري في طريق غير رأسمالي، تقف فيه السلطة والدولة إلى جانب الجماهير... ذلك التفكير الذي بدأ يومئذ خجولا ومتواضعا، والذي أصبح اليوم الفلسفة الشعبية وأحيانا الرسمية للمجتمع الذي نعيش فيه.. ولمجتمعات أخرى في وطن العروبة وعالم الإسلام.

## الطلقة الأولى ضد الرأسمالية:

فبينما حاول البعض حصر المناقشة يومئذ حول «الاعتصاب» (الإضراب)، ومدى حق العمال فيه.. ونظرت إليه أوساط اجتماعية وفكرية كثيرة باعتباره «بدعة أوروبية» انتقلت إلى بلادنا في ركاب العمال الأجانب الذين يعملون في الشركات.. وهاجمته لذلك أوساط كثيرة ومتباينة الموقع و لهدف، من تيار (المقطم) ـ الإنجليزي ـ إلى (اللواء) ـ الوطني ـ إلى (الأهرام) ـ الذي كان يوازن بين مختلف الاتجاهات ويستفيد من جميعها.. بينما تناوله البعض من هذه الزاوية، وبهذا المستوى، نجد أقلاما واعية قد أبصرت أن أصل العلة ومكمن الداء هما في فلسفة النظام الرأسمالي القائمة على مبدأ: «دعه يعمل، دعه يمر».. وهو المبدأ الذي يتستر خلف واجهة الحرية السياسية والقانونية، كي يجعل الحرية فقط للأقوياء، «فالقوي يقوم ويزداد قوة، والضعيف يسقط ويزداد انحطاطا وسقوطا» كما يقول «فرح أنطون» في مجلة (الجامعة) عن هذه القضية في ذلك التاريخ!!

وبقد عرض فرح أنطون هذه القضية يومئذ، لا باعتبارها مسألة مصرية خاصة بمصر أو ببلاد الشرق، وإنما عرض لها باعتبارها قضية العصر كله والمجتمع الإنساني بأسره، وذلك «.. أن النزاع القائم الآن في العالم المتمدن، في أوروبا وأمريكا، إنما أصله سبب واحد، وهو. أن التجارة حرة وكذلك الصناعة والعمل فالصانع

مطلق الحرية في أن يعمل أو أن يعتصب (يضرب)، كما أن صاحب الصناعة أو التجارة مطلق الحرية في أن يقبله أو لا يقبله في صناعته وتجارته». ثم يمضي فرح أنطون ليحدد دور السلطة السياسية (الحكومة) وكيف أنها تقوم عمليا بخدمة «أصحاب الأعمال» ضد «العملة» (العمال) متسترة بقناع «الحرية» هذا. فيقول إنه «إذا قام نزاع بين العملة وأصحاب الأعمال، لم يكن للحكومة من وظيفة غير (حماية الأشخاص والنظام)». ويدخل تحت ذلك ثلاثة أمور:

١ ـ حفظ الأمن والنظام في الشوارع، إذا وقع من العملة اعتداء.
٢ ـ حماية العامل، إذا اعتدى عليها العملة المعتصبون.
٣ ـ حماية العملة الذين يريدون العمل حين يكون رفاقهم معتصبين.

وفيما خلا هذا لا تتدخل الحكومة بين أصحاب الأعمال والعمال في شيء، إذ ليس ذلك من وظيفتها، كما يقولون. ويمضي أنطون يكشف بحديثه هذا زيف أسطورة حياد الحكومة بين العمال وأصحاب الأعمال، وذلك عندما يحدد أن عملها لا يخرج عن حماية أصحاب الأعمال ومعاملهم (مصانعهم) وعملائهم، حمايتهم من العمال المظلومين المضربين. ثم يمضي ليقول صراحة إن وجهة النظر التي ترفض تدخل الحكومة في هذه النزاعات، وتعارض «التحكيم» بين الأطراف المتنازعة، هي وجهة نظر أصحاب الأعمال، تنطق بها ألسنة الحكام؛ «فالذين يقولون ذلك هم أصحاب الأعمال. أما العمال فيطلبون منها (الحكومة) المداخلة. ولا عجب فعيب مصلحة الضعيف وعلى المداخلة وعدم المداخلة تدور الحرب الاجتماعية في كل مكان[١٣٥]».

ثم يمضي فرح أنطون إلى ما هو أبعد من هذا، فيطرح قضية: عدم صلاحية النظم الرأسمالي لبلاد ضعيفة كمصر، مثقلة بالامتيازات الأجنبية وما تبعها من سلطان وضغوط. ويقول إن صلاحية هذا النظام لبعض البلدان القوية المتقدمة لا يعني صلاحيته للبلاد الضعيفة. (التي يعبر عنها اليوم بالنامية)!! ـ فيكتب في (الجامعة) يقول: «إن حكومة مصر والأمة المصرية تساسان اليوم بذات المبدأ الذي تساس به إنجلترا نفسها، وهو «مبدأ الاستعراد» فالقوي يقوم ويزداد قوة، والضعيف يسقط ويزداد انحطاطا وسقوطا. وهذا ما جعل أحد المستشارين الإنجليز

السابقين يقول في مقدمة كتاب نشر في العام الماضي قولاً في غاية النزاهة والإنصاف، وهو أن الأمة المصرية الضعيفة اليوم يجب لترقيتها ترقية حقيقية أن تمس بحكومة (أبويه)، يعني حكومة تعتني بالشعب الضعيف اعتناء الأب بأبنائه، وترفعهم إليها بدل تركهم في ضعفهم يخطون خبط عشواء بلا مرشد ولا مساعد. والحكومة الانفرادية Individualiste تصلح للشعوب القوية القادرة على احتمال سنّة (تدرع البقاء)، فيزداد أفرادها الأقوياء قوة تكفي الخسارة التي تعود على الأمة من زيادة ضعف الضعفاء. ولكنها لا تصلح لسياسة الشعوب الضعيفة، خصوصاً إذا كانت امتيازات وتأثيرات كالامتيازات الأجنبية والتأثيرات الفعالة تجعل القوة والسيادة في غير أيدي أهالي البلاد. (١٣٦)»

وهكذا سجل فرح أنطون بكلمته هذه أول صفحة في الأدب السياسي والاجتماعي بمصر تطرح هذه القضية، قضية النظام الاجتماعي، وفلسفة الرأسمالية، على هذا المستوى الناضج، وبهذا التفكير العلمي المدروس

**موقف كرومر من القضية:**

وعلامات الاستفهام هذه التي ثارت من حول صلاحية النظم الرأسمالي لمصر «اللامم الضعيفة» . والاعتراضات التي قدمها بعض الكتاب، وفي مقدمتهم فرح أنطون، لم تقف عند حدود الأوساط الفكرية والصحفية، ولم تكن مجرد ترف فكري وقضايا نظرية بعيدة عن مواقع السلطة والحكومة في ذلك الحين.

فلقد طرحت القضية يومئذ أمام الحكومة.. واضطرت أحداث الإضراب الكبير الذي قام به «الفاعو السجائر»، اضطرت اللورد كرومر، عميد الاحتلال الإنجليزي بمصر، إلى أن يدلي برأيه في الموضوع وكان ذلك جواباً منه على كتاب رفع إليه يطلب من الحكومة التدخل لإنصاف العمال المضربين من أصحاب الأعمال. وحماية حقوقهم ومصالحهم المشروعة عن طريق زيادة أجورهم وخفض ساعات العمل الطويلة التي يعملونها، والتي كانت تصل في بعض الشركات إلى أربع عشرة ساعة في اليوم الواحد!!

وبالطبع وقف اللورد كرومر ضد تدخل الدولة في هذا النزاع، ورفض القيام

بأى لون من ألوان التحكيم بين طرفى النزاع، بحجة أن التحكيم لا يجوز إلا بناء على رضا الطرفين وطلبهما . ولما كان أصحاب الأعمال ضد هذا المبدأ فلا يجوز للحكومة الدخول ولا التدخل فى هذا الموضوع.

ويكتب فرح أنطون ليسجل هذه الواقعة الهامة، ويوضح منطقها وخلفيتها، فيقول: إنه «لما وقع اعتصاب عمال السجائر فى مصر، وكاد الاعتصاب يخل بالأمن العام، أجاب اللورد كرومر، وكيل إنجلترا السياسى فى مصر، على كتاب سئل فيه رأيه: إن الحكومة لا وظيفة لها سوى حماية حرية الصناعة، وحرية العمل، وحفظ الأمن. إلا إذا اتفق الفريقان المختلفان على تحكيمها»... ويمضى فرح أنطون ليفضح منطق كرومر هذا، فيقول: «ولكن أصحاب الأعمال لا يحبون هذا التحكيم، لأنهم يعتبرونه مداخلة فى شئونهم ومصالحهم الخصوصية[١٣٧]». وهو بذلك يضع النقط على الحروف، ويقدم منطق كرومر باعتباره منطق السلطة الملتزمة بخدمة النظام الرأسمالى المعادى لمصالح جماهير الشعب المصرى فى ذلك الحين.

### البحث عن وسائل المقاومة:

ولكن المعركة لا تنتهى بموقف اللورد كرومر هذا، والقضية الفكرية التى أثارها الظلم الاجتماعى الواقع على العمال لم تتراجع بموقف الحكومة ضد التحكيم وإنصاف العمال.. فيمضى فرح أنطون ليتلمس الأسانيد الفكرية التى تعارض فلسفة الرأسمالية هذه ويبحث عن المواقف والنصوص التى عليها أن تكون فى تراث هذه الأمة، والتى تنتصر لمبدأ التحكيم، وتدخل الدولة والحكومة لإنصاف الطرف الضعيف والمظلوم من طرفى الصراع والنزاع..

ولقد تصادف فى ذلك التاريخ أن حدث إضراب من عمال أحد الموانى بالجزائر - المحتلة من قبل فرنسا - وأخذت الصحافة الفرنسية فى الحديث عن نفس القضية - قضية النظام الرأسمالى وفلسفته، ومشروعية تدخل الدولة للتحكيم وإنصاف العمال، حتى وإن رفض ذلك أصحاب الأعمال. ووقعت فى يد فرح أنطون مقالة لأحد الاقتصاديين الفرنسيين الذين يرون ضرورة تدخل الدولة، وفيها يستدل بأن

«الشريعة الإسلامية قد حلت هذه المشكلة حلاً جميلاً، فإنها توجب على الحكومة المداخلة بين أصحاب الأعمال والعمال والتحكيم بينهما...».

وتأكد فرح أنطون من أنه قد عثر على شيء هام جداً يستطيع به أن يعارض فلسفة النظام الرأسمالي القائمة على «الحرية»، التي تحولت في التطبيق والواقع إلى سلاح في أيدي الأقوياء وحدهم ضد جماهير الضعفاء - خصوصاً ونحن في مجتمع مسلم تستطيع فيه آراء إسلامية كهذه أن تكون سلاحًا فعالاً بيد الذين يناضلون ضد الرأسمالية ويطلبون للتقدم والرقي طريقًا غير رأسمالي في التنمية والاقتصاد. وكتب فرح أنطون معلقاً على قول الاقتصادي الفرنسي هذا يقول: «إنه إذا كان ذلك القول صحيحًا، وكانت أوروبا تطلب اليوم «إيجاب التحكيم» بين الفريقين، حلاً للمسألة الاجتماعية، فإنه يحق للشريعة الإسلامية أن تفتخر بأنها تقدمت أوروبا بهذا الحل المعقول...»[١٣٨].

ولكن فرح أنطون لم يكن يستطيع أن يتقدم إلى المجتمع المصري المسلم بحديث الاقتصادي الفرنساوي، باعتباره رأي الإسلام. ففي مصر علماء للدين، ومفتي الديار المصرية يومئذ هو الأستاذ الإمام الشيخ محمد عبده، وكل الأوساط الإسلامية كانت قد أجمعت يومئذ على أنه أحد الأئمة المجتهدين. فلا بد إذن من أن يتقدم إليه فرح أنطون فيسأله رأي الإسلام في هذا الموضوع، خصوصاً وأن فرح أنطون قد اجتهد في البحث عن الأسانيد الإسلامية التي استند إليها الاقتصادي الفرنسي في تقريره لهذا المبدأ، فتفشل، فقرر استفتاء الشيخ محمد عبده قائلاً: «وبعد أن بحثنا في كل المصادر التي لدينا، ولم نهتد إلى أثر لهذا المبدأ، بحثنا مستفتي الأستاذ المفتي فيه...»

**فتوى الأستاذ الإمام:**

وعندما وصل خطاب فرح أنطون إلى الأستاذ الإمام، كانت تحيط بهذا الخطاب وبهذا الاستفتاء ظروف وملابسات تجعل منه قضية ذات أهمية خاصة، وعلى جانب كبير من الحساسية، وتكتنفها المخاطر والأشواك من مختلف الجهات.

فلقد كان للأستاذ الإمام خصوم يتلمسون بدلاء بعض الآراء الجريئة والعصرية

كي يشنوا فصله لحملات ويلقوا عليه الاتهامات . . ولم يكن هؤلاء الخصوم يتورعون حتى عن التحالف مع «الشيطان» ضد الأستاذ الإمام!! ويكفي أن نعلم أن أكثر مشايخ الأزهر محافظة ومعصبًا قد ذهبوا إلى فرح أنطون يوم حدثت بينه وبين الشيخ محمد عبده مناظرة حول «ابن رشد وفلسفته» وحول موقف كل من الإسلام والمسيحية من حرية البحث العلمي والعلماء، ذهبوا إلى فرح أنطون يعرضون تأييده ضد المفتي، برغم أن المفتي كان يتعصب للإسلام، وأن فرح أنطون كان يرى أن المسيحية أوسع صدرًا من الإسلام بالنسبة للعلم والعلماء!!

ولقد كان اللورد كرومر قد أدلى برأيه في القضية التي يستفتى فيها فرح أنطون - ومن ثم، فإن الإدلاء برأي يناقض رأي كرومر قد يكون فرصة لخصوم الإمام كي يوقعوا بينهما في وقت كان الإمام - لأسباب كثيرة - يستثمر وفاقه مع كرومر ضد خصومه الكثيرين، وفي سبيل أمل في الإصلاح اعتقد أن تحقيقه رهن بهذا الوفاق.

كما كان مجيء هذا الاستفتاء من فرح أنطون مدعاة أخرى لحذر الأستاذ الإمام، فسهما ما يشبه الحموة والقطيعة . منذ المناظرة التي دارت حول ابن رشد وفلسفته وقضية الاضطهاد في المسيحية والإسلام.

كما أن حسبه هذه القضية وأهميتها كانتا داعيتين لأن يحسب المفتي ألف حساب قبل الإدلاء فيها برأي يغضب الأصيل.

ولكن جميع هذه الأسباب لم تجعل الأستاذ الإمام يتأخر عن الإدلاء برأيه في القضية . . قضية رأي الإسلام في مشروعية تدخل الدولة في الاقتصاد، والتحكيم من العمال وأصحاب الأعمال . . يبعث إلى فرح أنطون بفتوى إسلامية تقرر أن روح الإسلام ضد الفلسفة الفردية التي يقوم عليها النظام الرأسمالي، وأن روح هذا الدين توجب على الحكومة التدخل في الشئون الاقتصادية لمصلحة جماهير المحكومين، سواء أكان ذلك بإقامة الصناعات وإدارتها، أم بتحديد أسعار السلع التجارية، أم بإنصاف العمال عن طريق رفع أجورهم، أو تقليل ساعات عملهم، أو بالأمرين جميعًا!!

وحول هذه القضايا الهامة تقول كلمات الأستاذ الإمام في فتواه: إنه «يوجد في

أصول الأحكام الإسلامية أن القيام بالصناعات من فروض الكفاية، أى يجب على الأمة أن يكون منها من يقوم بالصناعات الضرورية لقوام المعيشة، أو للدفاع عن حوزتها. فإذا تعطلت الصناعات، وجب على القائم بأمر الأمة أن يتخذ السبيل إلى إقامتها بما يرفع الضرورة والحرج عن الناس.

وكذلك إذا تحكم باعة الأقوات ورفعوا أثمانها إلى حد فاحش، وجب على الحاكم، فى كثير من المذاهب الإسلامية، أن يضع حداً للأثمان التى يباع بها وهكذا يتدخل الحاكم فى شئون الخاصة وأعمالهم إذا خشى الضرر العام فى شىء من تصرفهم.

فإذا اغتصب العمال فى بلد، وأضربوا عن الاشتغال فى عمل تكون ثمرته من ضروريات المعيشة فيه، وكان ترك العمل يفضى إلى شمول الضرر، كان للحاكم أن يتدخل فى الأمر، وينظر فيما خوله من رعاية المصالح العامة. فإذا وجد الحق فى جانب العمال وأن ما يكلفون به من قبل أرباب الأموال مما لا يستطاع عادة، ألزم أرباب الأموال بالرفق، سواء كان بالزيادة فى الأجر أو النقص فى مدة العمل، أو بهما جميعاً . . [١٣٩]».

* * *

ولقد أدركت جميع أطراف الصراع يومئذ أهمية هذه الفتوى وخطورتها، خصوصاً وأنها قد جاءت مرتبطة بقضية اجتماعية مثارة بسبب الإضراب الشهير والكبير والطويل الذى قام به «العامل السحائرى» فى مصر يومئذ. فهى إذن ليست رأياً نظرياً مجرداً، وإنما هى موقف من الصراع الاجتماعى انحاز فيه الأستاذ الإمام - مع الإسلام - إلى جانب العمال ضد أصحاب الأعمال، وانتصر فيه لمبدأ التحكيم، وتدخل الدولة فى الصناعة والتجارة، وتقليل ساعات العمل ورفع الأجور. كما أنه كان إعلاناً صريحاً بأن المفتى يقف الموقف الذى يرى فيه التحقيق العصرى المستنير لمبادئ الإسلام، حتى ولو أغضب ذلك وعارض رأى وموقف كرومر عميد الاحتلال الإنجليزى بمصر فى ذلك الحين.

ويكتب فرح أنطون ليستحث النظر إلى أهمية هذه الفتوى، فيقول «أنت ترى أهمية هذا القول وخطورته، خصوصاً ما جاء فيه عن حكم الحاكم بالزيادة فى

الأجر، و لنقص في مدة العمل، وهذا القول مناقض كل المناقضة لمبدأ اللورد كرومر . وقريب من مبدأ الذي أشار إليه الاقتصادي الفرنسوي. وعلى ذلك كان في مصر سلطتان متجاورتان متناقضتان السلطة المدنية التي تنادي بفم اللورد كرومر بمبدأ Individualistis والسلطة الدينية التي تنادي بمبدأ التعاون . . »

كما يذكر فرح أنطون أن بعض خصوم الأستاذ الإمام قد حاول إثارة معركة فكرية ضده بسبب هذه الفتوى، وأن أحد شيوخ العلم الذين يترددون على الأزهر ويحررون الجرائد كتب مقالة أولى في إحدى الجرائد السورية اليومية «معلنا أنه سيشن حملة للرد على الأستاذ الإمام. . .». ولكن صاحب الجريدة قد تدارك الأمر فأوقف الجدل في هذا الموضوع . وسد هذا الباب[١٤٠]. .

* * *

ونحن عندما نقدم هذه الصفحات المشرقة من تاريخ نضال أمته وفكرها المتقدم على طريق العدالة الاجتماعية، قد تبدو هذه الكلمات والمواقف لبعض المعاصرين أقل من حجمها الحقيقي، غير أن ربطها بعصرها وظروفها وملابساتها يجعل منها منارات عكست في حياتنا الفكرية والنضالية أضواء شديدة التوهج واللمعان، وذلك عندما تحدت قيم عصرها المتحنطة، وقوانينه البالية، ومؤسساته الظالمة، ورسمت للفكر والعمل طريق المستقبل على درب العدالة وتحرير الإنسان. ويكفي أن نعلم أن نضال العمال قد استمر في سبيل مبدأ «التحكيم»، حتى انتصر في قرار مجلس الوزراء الذي صدر في ١٨ أغسطس سنة ١٩١٩ بإنشاء (لجنة التوفيق) بين العمال وأصحاب الأعمال[١٤١] . وأن نضال شعبنا قد استمر في سبيل تدخل الدولة في الاقتصاد لمصلحة الجماهير العريضة حتى انتصر هذا المبدأ تطبيقيًا ونظريا، وأصبح عقيدة للدولة وفلسفة للمجتمع منذ سنة ١٩٦١م. . .

**أغنياء.. وفقراء.. ولكن:**

فهذه الفتوى الاجتماعية البالغة الأهمية، التي حدد فيها الأستاذ الإمام موقف الإسلام من المسألة الاجتماعية والصراع الاجتماعي، عندما احتدم عصره في مطلع هذا القرن، وأثاره أو فجره صراع الطبقة العاملة المصرية وإضرابها الكبير . . . هذه

المتوى تستمعت الأنظار إلى أهميه البحث عن الموقف الاجتماعى المتكامل للأستاذ الإمام، وتشير إلى ضرورة بحث هذه الصفحة من صفحات فكر الرجل، وهى صفحه لم تبحث ولم تجل حتى الآن، على كثرة ما كتب عنه من بحوث ودراسات، وما صدر حول فكره من كتب للعامة والخاصة، وما قدم حول آرائه ومواقفه من رسائل فى عدد كبير من الجامعات بعدد كبير من البلاد..

والموقف المتقدم الذى اتخذه الأستاذ الإمام فى هذه الفتوى من «المسألة الاجتماعية»، وانحيازه ـ ومعه الإسلام ـ إلى صف العاملين ضد الرأسمالية والرأسماليين، لا يصح أن يقودنا إلى المبالغة فى موقع الرجل الفكرى، فنحمله ما لا يحتمل، وننسب إليه أكثر مما آمن به فى هذا المقام. فالرجل لم يكن اشتراكيا بمقاييس عصرنا الراهن عن الاشتراكية، كما أن الكثير من مفاهيمنا عن الطبقات وصراعاتها، وقوانين هذه الصراعات، لم يكن فى حسبانه ولا فى عقله عندما كان يفكر ويصدر آراءه وفتاويه، لأن هذه المفاهيم لم تكن قد استقرت ولا انتشرت فى المجتمع الذى عاش فيه... ولكنه فى ذات الوقت لم يكن بعيداً عن أصول القضية وجذورها والأسباب التى تدفع بها إلى الظهور، ولم يكن بعيداً أيضاً عن الموقف الاجتماعى الواضح والمحدد من هذه الأسباب والجذور. فما هى إذن أبعاد هذا الموقف الاجتماعى الذى وقفه الرجل؟ وما هى ملامح فكره الاجتماعى على وجه التحديد؟

عندما فتح الرجل عينيه على حياه مصر الاجتماعية، أبصر الواقع الذى قسم شعبها إلى «أغنياء» وفقراء. وكان يعتقد يومئذ أن واجبات العمل القومى ملقاة على عاتق الأغنياء دون الفقراء، لأن هؤلاء الأغنياء هم «أصحاب المصالح الحقيقية» فى البلاد، ومن ثم فإن أية مخاطر يرمى بها الأجنبى هذه البلاد إنما يضار منها الأغنياء، أما الفقراء فليس لديهم ما يفقدونه فى هذا الصراع القومى الناشب بين المصريين وبين الأجانب الطامعين. أى إنه لم يكن من أنصار اعتبار الأغنياء «أصحاب المصالح الحقيقية» فى مصر، بهدف تقرير هذه الحقيقة توطئة لاستئثار هؤلاء الأغنياء بخيرات هذه البلاد، وإنما كان يقرر هذا الواقع كى يرتب على هؤلاء الأغنياء كل الواجبات فى الصراع الناشب ضد الأجانب فى ذلك الحين.. وإن كنا نعترف بأن هذا الجانب الإيجابى من فكر الرجل وموقفه قد اقترن ـ وكان لا بد له أن

بقترن بسلبية عامة تمثلت في ضعف إيمانه بالجماهير المقهورة، وقلة ثقته فيما يمكن أن تصنعه هذه الجماهير في أحداث هذا الصراع مع الطامعين في البلاد..

وهو يكتب حول هذا الموقف في المرحلة الأولى من حياته فيقول: إنه «يوجد كثير من ذوي الثروة واليسار، وهم المتمتعون بخير البلاد، وهم الذين ينبغي أن يطلبوا لها رفعة الشأن ومنعة الجانب، لأن الأعين العادرة محملقة إليهم، طالبة انتزاع ما بأيديهم. وإن تسلط الدخلاء عليها، وتلاعب الأيدي المتغلبة بأمورها، يضر بأولئك الأعياء أولاً وبالذات، ولا يضر غيرهم من الفقراء إلا ثانيا وبالعرض. بل ربما لا يصل الضرر إلى الفقراء الذين هم صفف العملة والصناع أصلاً، فإن الأنظار لا ترمق إلا ذوي الاعتبار، فهم منتهى الأطماع».

ثم يمضي الأستاذ الإمام ليرتب على تقييمه هذا تلك الواجبات التي دعا الأغنياء للنهوض بها إزاء العلم والتعليم، إذ هما السلاح الذي يحاربنا به الأعداء، والذي لا بد من التسلح به كي نصد مصر عن نفسها ومصالحها هذا الهجوم. فيتحدث إلى الأغنياء، ويتحدث عن واجباتهم، فيقول: «إن الأمة ذات السطوة في الأفكار، والمهارة في المعارف هي الأقوى سلطانا والأقوم سياسة، وهي الغالبة على سواها من الأمم.. ألم يقدموا على الأسباب التي أعدمها غيرنا. ثم ندفع إليها لا ندري ماذا يريد أن يصنع بنا؟! .. أفلا يفقهون أنهم إن لم يكونوا نصراء لجيش العلم أصبحوا على شفا الخطر؟!»[١٤٢].

ولكن إقرار الأستاذ الإمام بهذا الواقع الاجتماعي الذي قسم المجتمع إلى أغنياء وفقراء، لا يعني رضاءه عن هذا الواقع، ومن ثم لا يعني دعوته إلى بقاء هذا الواقع قائما دون تغيير.. فهو أولاً قد اتخذ موقفا واضح العداء للنظام الطبقي الوراثي، الذي يصبح فيه الإنسان غنيا لأنه ورث الغنى، أو فقيرا لأنه ورث الفقر. ونحدث عن البلاد التي اتخذ فيها النظام الطبقي شكلاً ثابتا ارتبط بالوراثة والنسب والسلالات، فانتقد هذه البلاد وتلك النظم، عندما قال: إنه «في كثير من البلاد التي لا عناية لها بشأن الفضائل.. لا يبرز الواحد فيها ممتازا الشرف إلا إذا كانت له من أبيه أو من متبوعه جهة الشرف. ثم إن صاحب الجاه والشأن الرفيع لا يسقط من مقامه؛ فإن جاهه هو الحافظ له، وشأنه هو الذي يقدم

أبناءه وحواشيه إلى مثل مقامه، وإن كان فاقدا لكل فضيلة، وخاليًا من كل صفة إنسانية؛ فتكون الطبقات في مثل هذه البلاد على الدوام ثلاثة أفرادها على حال واحد في أزمنة كثيرة. فالفقراء يبقون على فقرهم، والأغنياء يدومون على غناهم، وقليل أن يصير الفقير غنيًا. ويلزم لذلك تمكن الاستبداد والظلم في نفوس الطبقات العليا، وثبوت جرثومة العبودية والذل في قلوب الطبقات السفلى.. وفي مثل هذه البلاد، قد ينال بعض المستضعفين وآحاد الناس ومن لا شأن لهم رفعة شأن أو علو مقام، ولكن لا من أسبابه الطبيعية.. بل بوسائل التذلل والمداجاة وإظهار العبودية لمن فوقه، ولزوم أعتابهم، أو بأن ينتصب لحب منافعهم الخاصة. فإذا دام على ذلك أزمانًا رقوا له، وأخذوا بيده، فدرجوه في مرقى الشرف سلما بعد سلم، حتى يلحق بهم، ويعد في حاشيتهم، فيشرف بمثل شرفهم، فيبهذه الوسائل تنحرف القلوب.. وتعدم الرغبات في الفضائل.»[١٤٣]

وهذا الموقف الذي وقفه الرجل ضد النظام الطبقي الثابت والمتوارث، منذ فجر عمره قد ظل وفيا له محافظا عليه طوال حياته. فعندما شرع في كتابة بعض الفصول في «ترجمته الذاتية» في سني حياته الأخيرة، وتحدث عن «النسب» ودوره في توريث الفضائل قال: «إن النسب وحده ليس بالشيء، يرفع ويخفض. ولكن المعول عليه، وما يصح أن يرجع الكرم إليه، وإنما هو ما يكون عليه المرء نفسه. فإن وافق ذلك نسبًا عاليا وحسبا تالدا، كان أبلغ في الشرف وأعرق في الكرم، وإلا فلن يبخس العامل عمله، ولن يحرم أولئك الذين فاض عليهم الفضل الإلهي فرفع أنفسهم عما كان وضعهم آباؤهم، فجعلهم بذاتهم أصولاً للكرم، وأدواحًا للمجد، بما أودع فيهم من الغرائز الفاضلة، ووفقهم للأعمال الصالحة. فمنهم يبتدئ الحسب، وإليهم في القرون المستقبلة يرجع النسب[١٤٤]»

فموقف الأستاذ الإمام هذا من النظام الطبقي الوراثي، وهو الموقف الشديد العداء لهذا النظام، يقودنا ويفضي بنا إلى معرفة سببه، الذي يتمثل في إيمان الرجل بالعمل، باعتباره القيمة الحقيقية التي تمنح هذه الحياة ذاتها الوحيدة والأصيلة. فهو يقول: «إن من لا يذوق لذة العمل الاختياري لا يذوق لذة الراحة الحقيقية؛ لأن الله تعالى لا يضع الراحة في غير العمل». ويتحدث عن بطالة الأغنياء، وكيف «أن

حب الراحة بوقعهم في تعب لا نهاية له، وهو تعب البطالة والكسل، أو العمل الاضطراري..»[١٤٥].

وهذا الموقف يقودنا إلى حقيقة أخرى هامة في فكر الرجل الاجتماعي، ونظرته إلى عدالة هذا الانقسام الذي جعل بعض المجتمع أغنياء وأغلبيته فقراء، ورأيه في ثبات هذا الانقسام وجدارته بالبقاء. فهو يوافق على أن فقر الفقير يجري على سنة من سنن الله في المجتمعات، بمعنى أن هذ الفقر له أسبابه المادية في سلوك الناس وظروف حياتهم ونظم مجتمعاتهم. وبالمثل غنى الأغنياء. وفي ذات الوقت، يرفض أن يكون الفقر والغنى من سنن الله؛ - فهي أوضاع اجتماعية تجري على سنن، وليست في ذاتها سننا وقوانين دائمة الثبات والبقاء. وفرق كبير بين الأمرين، كما هو واضح للمتأمل في هذا الموضوع ومن ثم، فإن تغيير هذه الأوضاع الطبقية والأحوال الاجتماعية رهن بالجري على سنن أخرى أنفع وأصلح، وهي أيضا من سنن الله..

وفي ذلك يقول الأستاذ الإمام: « وللفقر أسباب كثيرة، منها: الضعف والعجز عن الكسب، ومنها إخفاق السعي، ومنها البطالة والكسل، ومنها الجهل بالطرق الموصلة.. إلخ إلخ. والأغنياء متمكنون من إزالة بعض هذه الأسباب أو تدارك ضررها وإسعاف التعليم والتربية.. وإذا كان فقر الفقير إنما هو بالجري على سنة من سنن الله، فإزالة فقره أو مساعدته عليه أو فيه إنما يجري على سنة من سننه تعالى أيضاً، كما أن غنى الغني كذلك[١٤٦]»

فهو يعترف بانقسام المجتمعات إلى: أغنياء وفقراء، ويرفض أن يكون التوارث مبرراً يضفي الشرعية على هذا الانقسام، كما يرفض أن يكون هذا الانقسام سنة ثابتة الدوام والأبدية من سنن الله في المجتمعات، ويرجع هذا الانقسام إلى أسباب مادية وبشرية. وأهم من ذلك، يعتبر تغيير هذه الأوضاع جريا على سنن الله أيضا في هذه المجتمعات..

وهناك نصوص كثيرة عند الأستاذ الإمام تقطع بأن هذا التغيير الذي كان يؤمل فيه إنما كان تغييراً لمصلحة الفقراء، وليس لمصلحة الأغنياء. فهو عندما يزور جزيرة «صقلية» ويشهد آثار ملوكها في العصور الوسطى، يتحدث عن أحد هذه الآثار،

وهو قصر الملك الذي عام بقوت وعمل الفقراء، يكتب متعاطفًا مع الفقراء، فيقول. إن هذا القصر «باهر الزينة والأساس كسائر قصور الملوك في أوروبا أو في غيرها من البلاد لشرقيه و لغربيه، مما تنفق فيه الأموال بحساب، وبغير حساب، ولا شيء منه من كد الملك أو الأمير، وإنما هي من أموال الرعية وكسب الحقاة العراة، الذين لا يجدون ما به يستترون، ويشتهون لو أنفق على جدران أبدانهم وأركان أجسادهم جزء من المليون مما أنفق على حيطان تلك القصور وروايا وسقوفها..؟!..»[١٤٧].

وهو يقدم صورة مغرة لحياة البطالة والتعفن التي يحياها الأثرياء المتطلون في المجتمع، فيقول. إن الناس يحسبون خطأ «أنهم مغبوطون سعداء بلذات الدنيا وشهواتها، فيكون هذا الحسبان من آلات الفساد. ولو سبروا أغوارهم، وبلوا أخبارهم، لأدركوا أن ما هم فيه من ظلمة النفس وضيق الصدر وفساد الأخلاق ينغص عليهم أكثر لذاتهم، و يقذف بهم إلى الإفراط الذي يولد الأمراض الجسدية والنفسية، ويثير في نفوسهم كوامن الوساوس، ويجعل عقولهم كالكرة تتقاذفها صوالجة الأوهام، وأن حب الراحة يوقعهم في تعب لا نهاية له، وهو تعب البطالة والكسل أو العمل الاضطراري[١٤٨]».

بل إن الأستاذ الإمام يعتبر أن هذا الانقسام الذي حدث في المجتمع، فجعل قلة منه أغنياء، وأوقع أغلبيته في الفقر الشديد، يعتبر ذلك انحراف عن «سنة الفطرة» تجب محاربته، ويحتم تقويمه. وعندما يكتب إلى الفيلسوف الروسي «تولستوي»، يمدح فكره الاجتماعي، ويقول له: «إنك قد شعرت بالشقاء الذي نزل بالناس لما انحرفوا عن سنة الفطرة... وكما كان وحيك توبيخًا من الله للأغنياء، كان مدداً من عنايته للضعفاء والفقراء..»!!

## فكره الاجتماعي:

ونحن إذا شئنا الانتقال من هذا الموقف الاجتماعي العام الذي وقف به وعبه الأستاذ الإمام موقف المتعاطف مع الفقراء، المناصر للعمل الاختياري، والمعادي لأسلوب حياة الأغنياء المتبطلين ولنظام الطبقات المتوارث.. إذا شئنا تجاوز هذا

الموقف الاجتماعي العام طلبا لتصوره المحدد لما يجب أن يزول من هذا الواقع الاجتماعي وما يجب أن يكون . فإننا نستطيع أن نلتقي، من خلال نصوصه، بعدد من الأفكار الهامة والمحددة وذلك مثل.

أ ـ إيمانه بالتكافل بين الأمة، وضرورة «الجماعية» لحياة الإنسان.

ب ـ اعتباره أن الظلم الاقتصادي هو أشد أنواع الظلم الذي يقع على الإنسان من أخيه الإنسان.

جـ ـ تنبيه إلى المخاطر التي تحدق بالمجتمعات من جراء تحكم سلطان رأس المال فيها

د ـ تحديده لما يجب على الأثرياء في مجال الإنفاق العام، ونظرته لطبيعة الملكية، وموقفه من الاشتراكية وعلاقتها بالإسلام

وهي أفكار ومواقف حدد بها الأستاذ الإمام تصوره للسلبيات التي يجب القضاء عليها، والإيجابيات التي يجب العمل لإقامتها وتثبيتها في حياة الناس الاجتماعية منذ ما يقرب من قرن من الزمان.

### التكافل.. والجماعية

والأستاذ الإمام يعبر عن موقفه من هذه القضية عن رفضه للفلسفة الفردية المغرقة في فرديتها، وينحاز إلى نوع من «الجماعية» يرى به المجتمع جسداً واحداً شديد الترابط والتأثير فهو يعتبر أن طلب «النفع الخاص» لا يجب أن يكون على حساب «النفع العام»، بل يجب أن يكون من طريق تحقيق «النفع العام». ويعتبر أن هذا المبدأ هو المحور الذي يجب أن يدور من حوله موقف الإنسان، بل يعتبره جوهر الفضائل المرغوب فيها فالفضائل « هي الفضائل التي دونت لها كتب العلماء والحكماء، وأثنها الصديقون والسياسيون في مؤلفاتهم، ويجمعها طلب النفع الخاص من طريق المنفعة العامة، أي الوقوف في السعي لكسب المعيشة عند حد ما يقع الجمعيه المعنونة باسم واحد، كمصر أو الشام أو أمريكا، أو ينفع لعموم نوع الإنسان ولا يجلب ضررا على أحد من المجتمعين، لا في العاجل ولا في الآجل، إلا أن يتوقف عليه نفع جميعهم. . .[١٤٩]».

وهو يعتبر المزايا الاقتصادية والاجتماعية التي تعود على الإنسان ثمرة للجهد الجماعي للجماعة البشرية التي ينتسب إليها، وليست ثمرة جهده الذاتي والفردي فقط. ذلك «أن الإنسان إنما يكتسب المال من الناس بحذقه وعمله معهم، فهو لم يكن غنيا إلا بهم ومنهم. فإذا عجز بعضهم عن الكسب لآفة في فكره ونفسه أو علة في بدنه، فيجب على الآخرين الأخذ بيده، وأن يكونوا عونا له، حفظا للمجموع الذي ترتبط مصالح بعضه بمصالح البعض الآخر...[١٥٠]».

وهو لا يقصر ذلك الأمر على مجال الكسب الاقتصادي والمالي فقط، بل يراه قانون الكسب في كل مجالات الحياة ومناحيها. ذلك أن «الإنسان عامل بالطبع، فإنه ما دامت له حياة فهو في حاجة إلى تقويمها، ولا مخلص له عن أن يعمل لنفسه ولغيره، فإنه لا يستقل بما يكفي لحفظ بقائه، ولابد له من الاستعانة بغيره، وبما يفضل الغير حتى يرى من نفسه ما يعود عليه بمنفعة ما.[١٥١]».

### الوقوف ضد الظلم الاقتصادي:

وهذه النظرة الجماعية للنشاط الإنساني، وللمزايا التي يحققها الفرد من خلال المجموع، والإيمان بضرورة تكافل الأمة، بل المجتمع الإنساني عامة، قد قادت الأستاذ الإمام إلى موقف شديد الحسم والوضوح ضد الظلم الاجتماعي الناشئ عن المظالم الاقتصادية والمالية التي يوقعها الإنسان بأخيه الإنسان. بل لقد اعتبر هذا النوع من الظلم أشد أنواع الظلم التي تنزل بالإنسان، وذلك لارتباطه بسلطان المال الذي اعتبره أشد ألوان السلطان استحواذاً على فكر الإنسان الذي يقع فريسة له، حتى لقد قطع بأن الإنسان لا يمكن أن يجمع في قلب واحد بين تعلقه بالله وتعلقه الشديد بالمال!!.

فهو يقول عن مكان هذا اللون من الظلم بين الألوان الأخرى: إنكم «لو وزنتم جميع أنواع الظلم الذي يصدر من الإنسان، لوجدتم أرجحها ظلم الناحل بفصل ماله على ملهوف يغيثه ومضطر يكشف ضرورته، أو على المصالح العامة التي تقي أمته مصارع الهلكات، وترفعها على غيرها درجات، أو تسد الخروق التي حدثت في بناء الدين، أو تزيل السدود والعقبات من طريق المسلمين. فرد هذا النوع من الظلم هو الذي لا يعذر صاحبه بوجه من وجوه العذر التي يتعلل بها سواه من ظالمي أنفسهم...».

وهو يتحدث كيف أن سلطان المال يبلغ من القوة إلى الحد الذى يمرض فيه بقلب الإنسان بدلاً من الإيمان بالله، وأن الأغنياء الذين يحبون أموالهم إلى الحد الذى يبخلون بها على المصالح العامة هم كافرون بالله على سبيل الحقيقة لا على سبيل المجاز!! فيقول إنك «ترى كثيراً من أغنياء المسلمين عارفين بما عليه أمتهم من الجهل بأمور الدين، ومصالح الدنيا، وفساد الأخلاق، وتقطع الروابط وتراخى الأواخى، وما نشأ عن ذلك من هضم حقوقها وانتزاع منافعها من أيدى أبنائها. ويعلمون أن صلاحهم يتوقف على بذل شىء من أموالهم ينفق فى التربية والتعليم ونحوهما من المنافع العامة ثم هم يدعون إلى بذل قليل من كثير ما حزنوه فى صناديق الحديد ومن يسقونه فى شهواتهم ولذاتهم وتأييد أهوائهم وحظوظهم، فيبخلون بذلك ويرونه مغرماً ثقيلاً، ولا يحملون وعد الله للمنفقين فى سبيله ولا وعيده للباخلين بفضله. وأمثال هؤلاء لا يستحقون أن يكونوا من المسلمين، لأنه لا يوجد فى نفس الواحد منهم عرق ينبض فى التألم لمصائب الإسلام وأهله فمن كان (كذلك) فهو كافر حقيقة وإن سمى نفسه مؤمناً..»[١٥٢].

### الوقوف ضد تحكم رأس المال:

وهذا الموقف الذى عبر به الأستاذ الإمام المسلمين بين الخضوع لسلطان الله وبين الخضوع لسلطان أموالهم، لم يكن وليد «الزهد» فى الحياة الدنيا وما فيها من وسائل الرفاهية والاستمتاع المشروع ذلك أن هذا اللون من «الزهد» الذى دعت إليه بعض حركات التصوف، وحبذته بعض الأديان التى سبقت الإسلام فى الظهور، لم يكن من رأى الأستاذ الإمام. فموقفه من المال كان موقفا وسطا، يرى «أن المال ليس مذموماً لذاته فى دين الله، ولا مبغض عنده، تعالى، على الإطلاق... كما هو ظاهر نصوص بعض الأديان السابقة. فكأن الله يقول إنا لا نأمركم بإضاعة المال وإهماله، ولا بترك استثماره واستغلاله، وإنما نأمركم بأن تكسبوه من طرق الحل، وتنفقوا منه فى طرق الخير والبر»[١٥٣].

وهذا الموقف الوسط الذى ارتضاه الأستاذ الإمام إزاء المال نجده محددا أكثر عندما نطالع نصوصه حول «الربا» فهو يعتبر أن استغلال المال بالمال، واتخاذ المال

وسيلة لكسب المال عن طريق استغلال حاجة المحتاجين، من الأسباب الأساسية لتحريم «الربا» في الإسلام. وينبه إلى المخاطر الجسيمة التي تهدد المجتمع إذا هو وقع ضحية لسلطان استغلال المال بالمال، وهو ما نسميه اليوم «برأس المال المصرفي» الذي يتحكم به أرباب البنوك والاحتكارات المصرفية في المجتمعات الرأسمالية.

وعن هذه القضية الهامة الأهمية، يتحدث الأستاذ الإمام عندما يعرض للوجه الثالث من الوجوه التي جعلت الإسلام يحرم «الربا» دون «البيع»، فيقول: «إن النقدين (الذهب والفضة) إنما وضعا ليكونا ميزانا لتقدير قيم الأشياء التي ينتفع بها الناس في معايشهم. فإذا تحول هذا، وصار النقد مقصوداً بالاستغلال، فإن هذا يؤدي إلى انتزاع الثروة من أيدي أكثر الناس وحصرها في أيدي الذين يجعلون أعمالهم قاصرة على استغلال المال بالمال، فسمو المال ويربو عندهم، ويحرمون في الصناديق والبيوت المالية المعروفة بالبنوك، ويبخس العاملون قيم أعمالهم، لأن الربح يكون معظمه من المال نفسه، وبذلك يهلك الفقراء (وفي مثل هذه) البلاد نرى الفقير يموت جوعاً ولا يجد من يجود عليه بما يسد رمقه، إذ قل فيها التعاطف والتراحم وحلت القسوة محل الرحمة.»

ولقد أبصر الأستاذ الإمام منذ وقت مبكر جداً في حياته العملية والفكرية والسياسية أن تركز ثروة البلاد في أيدي قلة من أبنائها، ومن باب أولى من الأجانب الغرباء عنها، إنما ينذر بكوارث كثيرة، منها انخفاض القدرة الشرائية عند الأغلبية العظيمة من المواطنين، مما يؤدي إلى كساد في أسواق الزراعة والتجارة والمصنوعات. فيتحدث عن أضرار هذا التركز، وكيف أنه كما «يضر بهم (أي الأغنياء) وبحواشيهم، يضر أيضاً بثروة البلاد نفسها إذ تحصر الثروة في دوائر مخصوصة عند أشخاص قليلين، لوازمهم ليست بالكثيرة، فتكسد أسواق الصناعة والتجار لقلة الراغبين في الصنائع والبضائع، أي لقلة القادرين على اقتنائها. وتقل الرغبة في الأعمال الزراعية، إذ يكون الجميع كأجراء لا يهمهم اهتمام الملاك.. ويزداد الضرر إذا وقعت الأملاك والمبيعات في أيدي الغرباء والأجانب، الذين لا يسرنا أن نراهم وضعي أيديهم من عالب الأملاك العظيمة والأراضي الواسعة التي كانت في أيدي أبناء البلاد. بل هذا أمر يحزن كل ذي عقل وإدراك، ولا يغفل عنه

إلا غبي دنيء محب للفقر والفاقة[١٥٤]!.. والرجل هنا يعبر عن مصالح قوى اجتماعية جديدة غير طبقة الإقطاعيين..

ثم يمضي الأستاذ الإمام، ليقول لنا: إن هذا التحكم الاستغلالي لرأس المال قد أثمر في هذه المجتمعات التي ساد فيها ذلك الصراع الاجتماعي بين العمال وأصحاب الأموال. وهو هنا يتعاطف مع موقف العمال، ويعذرهم، فيقول: «إن المسألة الاجتماعية، وهي مسألة تألب الفَعَلة والعمال على أصحاب الأموال، واعتصابهم المرة بعد المرة لترك العمل وتعطيل المعامل والمصانع، لأن أصحابها لا يقدرون عملهم قدره، بل يعطونهم أقل مما يستحقون..». ثم يمضي متحدثًا عن توقعات الكتاب الاجتماعيين للنتائج التي ستترتب على هذا الصراع، فهم «يتوقعون من عاقبة ذلك انقلابا كبيرًا في العالم، ولذلك قام كثير من فلاسفتهم وعلمائهم يكتبون الرسائل و لأسفار في تلافي شر هذه المسألة... وقد ألف «توستوى»، الفيلسوف الروسي كتابا سماه (ما العمل؟)، وفيه أمور يضطرب لفظاعتها القارئ، وقد قال في آخره: إن أوروبا نجحت في تحرير الناس من الرق، ولكنها عجزت عن رفع نير الديار عن أعناق الناس الذين ربما استعبدهم المال يوما ما..»[١٥٥].

والأستاذ الإمام بهذا الحديث عن «استغلال المال بالمال»، وسيطرة البنوك والاحتكارات المصرفية على المجتمعات، وأثر ذلك في الحط من قيمة العمل الإنساني للعاملين يقدم حديثًا ناضجًا في الفكر الاقتصادي، بل والاقتصاد السياسي، يزداد إعجابنا به إذا نحن نظرنا إليه في إطار عصره، وفكر صاحبه، ومركزه الديني، والمكان الذي ألقى فيه هذا الحديث... فلقد قدمه في ساحة «الجامع الأزهر» وهو جالس يلقي دروسه في تفسير القرآن الكريم!!..

### الواجبات في الأموال:

والأمر الذي يزيد موقف الرجل الاجتماعي وضوحًا، ويفسر لنا المنطلق الذي انطلق منه إلى هذه المواقف التي أشرنا إلى بعضها، هو أمر موقفه من المال وملكيته، والواجب على أصحاب الأموال في هذه الثروات التي بين أيديهم، والوجوه التي لا بد وأن يصرفوا فيها هذه الأموال، ونظرته إلى فلسفة الإسلام الاقتصادية

والاجتماعية، وعلاقة هذه الفلسفة بالفلسفات الاجتماعية، والفلسفة الاشتراكية منها بالذات..

والرجل في هذا الموقف قد انطلق من موقف فكري شديد التقدم، نستطيع أن نوجز ملامحه وقسماته في عدد من النقاط، أهمها:

أولاً: أنه قد انحاز إلى صف الذين رأوا في الأموال مهمات واجبة أكثر من الزكاة، وتحدث عن ذلك في تفسيره لقول الله تعالى ﴿مثل الذين ينفقون أموالهم في سبيل الله كمثل حبة أنبتت سبع سنابل في كل سنبلة مائة حبة والله يضاعف لمن يشاء والله واسع عليم﴾ (البقرة: ٢٦١)، بجده يقول: «إن كلمة في سبيل الله تشتمل جميع المصالح العامة[١٥٦]».

كما يحدد أن هذا الإنفاق الواجب ليس ما يلزم الإنسان لحياة أهله وولده، ولا ما نعرفه من مظاهر الكرم والجود، وإنما هو الإنفاق في المصالح القومية العامة. وهو يريد هذا الأمر حسما ووضوحا في تفسيره لقول الله سبحانه: ﴿الذين يؤمنون بالغيب ويقيمون الصلاة ومما رزقناهم ينفقون﴾ (البقرة: ٣)، فيقول: إن «هذا الوصف من أقوى أمارات الإيمان بالغيب، لأن كثيرا من الناس يأتون بصنوف العبادات البدنية كالصلاة والصوم، ومتى عرض لهم ما يقتضي بذل شيء من المال لله تعالى يمسكون ولا تسمح نفوسهم بالبذل. وليس المراد بالإنفاق هنا ما يكون على الأهل والولد، ولا ما يسمونه بالجود والكرم، كقرى الضيوف ابتغاء عرض الشهرة والحمد، أو الأنس بالأصحاب، لأن هذا ليس من آثار الإيمان بالغيب، وإنما هو الإيمان الناشئ عن شعور بأن الله تعالى هو الذي رزقه وأنعم عليه به، وأن الفقير المحروم عبد لله مثله، وأنه حرم من سعة العيش لضعف أو حرمان من الأسباب التي توصل إلى الرزق. أو عن إحساس بأن مصلحة من مصالح المسلمين ومنفعة من منافعهم العامة لا تقوم ولا تصل إليهم إلا ببذل المال، وقد أوجب الله على من أوتي المال أن ينفق منه في ذلك السبل، وهو أفضل سبل الله[١٥٧]».

ثانيا: إن هذا الإنفاق الواجب، والذي هو غير الزكاة وغير النفقات الخاصة والعائلية، وغير نفقات الجود والكرم، إن هذا الإنفاق ليس محدودًا بقدر معين، ولا محددًا بمبلغ لا يتعداه، وهو أيضًا لا يرتهن وجوبه بحيازة نصاب معين من

المال، كما هو الحال في الزكاة وما يماثلها من الصدقات. وفي ذلك يقول الأستاذ الإمام عندما يفسر قول الله سبحانه: ﴿ويسألونك ماذا ينفقون قل العفو﴾ (البقرة: ٢١٩): «.. إن القرآن أطلق «العفو» ليقدره كل قوم في كل عصر بحسب ما يليق بحالهم، لأنه خطاب عام ليس خاصا بأهل جزيرة العرب، ولا بحال الناس ومن المعيشة. والمراد بهذا الإنفاق ما وراء الزكاة المفروضة المحددة كصدقة التطوع على الأفراد وعلى المصالح العامة. إن الأمة المؤلفة من مليون واحد إذا كانت تبذل من فضل مالها في مصالحها العامة.. تكون أعز وأقوى من أمة مؤلفة من مائة مليون لا يبذلون شيئا من فضول أموالهم في مثل ذلك[١٥٨]».

أي أن الذي يحدد حجم الإنفاق الواجب في الأموال والمخصص للمصالح العامة إنما هو قانون العصر وظروفه وملابسات المجتمع واحتياجاته، وهي أمور تتطور وتتغير وتتعرض من الأنظمة والفلسفات ما يفي بالغرض المطلوب في هذا المقام.

ثالثا: إن انحياز الإسلام إلى صف فلسفة «تكافل الأمة»، إنما يعني ارتكاز فلسفة الإسلام المالية على موقف غير منحاز إلى «الملكية الفردية» بالمعنى المتعارف عليه في فلسفات النظم الاقتصادية الفردية في عصرنا هذا. فالإسلام ينحاز إلى الفلسفة التي ترى في المال «ملكا للأمة»، وليس حق الحائز لهذا المال فيه بأقوى من حق المحتاج إلى هذا المال فيه، فمركزهما القانوني من حيث مشروعية الانتفاع بهذا المال سواء، وعلى قدم المساواة... والحائز الذي يمنع المحتاج حاجته - سواء أكان هذا المحتاج فردًا أم مصلحة عامة - هو بمثابة السارق والمغتصب لمال الآخرين!!

وفي تقرير هذه الفكرة البالغة الأهمية يقول الأستاذ الإمام في تفسيره لقول الله سبحانه: ﴿يا أيها الذين آمنوا لا تأكلوا أموالكم بينكم بالباطل﴾ (النساء: ٢٩): «إن الله، سبحانه أضاف الأموال إلى الجميع، فلم يقل: «يأكل بعضكم مال بعض»، لتنبيه على ما قررناه مرارًا من تكافل الأمة في حقوقها ومصالحها، كأنه يقول: إن مال كل واحد منكم هو مال أمتكم، فإذا استباح أحدكم أن يأكل مال الآخر بالباطل كان كأنه أباح لغيره أكل ماله وهضم حقوقه، لأن المرء يدان كما يدين. إن في هذه الإضافة مسألة أخرى وهي أن صاحب المال الحائز له يجب عليه بذله

للمحتاج، فكما لا يجوز للمحتاج أن يأخذ شيئا من مال غيره بالباطل كالسرقه والغصب، لا يجوز لصاحب المال أن يبخل عليه بما يحتاج إليه.»[١٥٩]

رابعًا يقرر الأستاذ الإمام أن الإسلام قد فرض في الأموال «حقوقًا عامة» تجعل وصف «الحياة الاشتراكية المعتدلة الشريفة» أصدق وصف لنظمه الاقتصادية والمالية والاجتماعية.. فنظامه الاجتماعي ليس معاديًا للاشتراكية، وفلسفته المالية ليست نقيضًا لها. بل إن هذه القسمة المتقدمة من قسمات الإسلام، إنما هي من أهم القسمات التي إذا أحبها المسلمون وآمنوا بها والتزموا تطبيقها في حياتهم استطاعوا - فضلاً عن صلاح حالهم - أن يقدموا للعالم المتمدن الإسلام بوجهه المشرق الجذاب، وعند ذلك يرى الكثيرون في هذا الدين سبيلاً من سبل حل المسألة الاجتماعية، وتصبح صفته هذه من دواعي الدخول فيه.

وحول هذه الفكرة يقول الأستاذ الإمام في تفسيره لقول الله سبحانه: ﴿**لَيْسَ الْبِرَّ أَن تُوَلُّوا وُجُوهَكُمْ قِبَلَ الْمَشْرِقِ وَالْمَغْرِبِ وَلَكِنَّ الْبِرَّ مَنْ آمَنَ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ وَالْمَلَائِكَةِ وَالْكِتَابِ وَالنَّبِيِّينَ وَآتَى الْمَالَ عَلَىٰ حُبِّهِ ذَوِي الْقُرْبَىٰ وَالْيَتَامَىٰ وَالْمَسَاكِينَ وَابْنَ السَّبِيلِ وَالسَّائِلِينَ وَفِي الرِّقَابِ.....**﴾ (البقرة: ١٧٧) يقول: «.. وهذا الإيتاء غير إيتاء الزكاة وهو ركن من أركان البر، وواجب كالزكاة. وهو لا يشترط فيه نصاب معين، بل هو على حسب الاستطاعة فإذا كان لا يملك إلا رغيفا ورأى مضطرًا إليه، في حال استغنائه عنه، بأن لم يكن محتاجًا إليه لنفسه أو لمن تجب عليه نفقته وجب عليه بذله. وليس المضطر وحده هو الذي له الحق في ذلك، بل أمر الله تعالى المؤمن أن يعطي، من غير الزكاة، ﴿**ذَوِي الْقُرْبَىٰ وَالْيَتَامَىٰ وَالْمَسَاكِينَ وَابْنَ السَّبِيلِ وَالسَّائِلِينَ وَفِي الرِّقَابِ.....**﴾ (البقرة: ١٧٧)... ومشروعية البذل لهذه الأصناف من غير مال الزكاة لا تقيد بزمن، ولا بامتلاك نصاب محدود، ولا يكون المبذول مقدارًا معينًا بالنسبة إلى من يملك كأن يكون عشرًا أو ربع العشر مثلاً، وإنما هو أمر مطلق.. وقد أهمل أكثر الناس هذه الحقوق العامة، التي حث عليها الكتاب العزيز، لما فيها من الحياة الاشتراكية المعتدلة الشريفة. فلا يكادون يبذلون شيئا لهؤلاء المحتاجين، إلا القليل النادر لبعض السائلين. وهم في هذا الزمان أقل الناس استحقاقا، لأنهم اتخذوا السؤال حرفة، وأكثرهم واجدون.

ولو أقاموها لكان حال المسلمين في معايشهم خيراً من سائر الأمم، ولكان هذا من أسباب دخول الناس في الإسلام، وتفضيله على جميع ما يتصور الباحثون من مذاهب الاشتراكيين والماليين..»[١٦٠]. بل إننا نرى الرجل منذ مطلع حياته الفكرية مؤمناً بضرورة التوزيع العادل لثروة القومية على الأغلبية الساحقة من المواطنين، فيكتب في (الوقائع المصرية) في سنة ١٨٨٠م يقول: «إن أغنى البلاد وأسعدها هي البلاد التي توزعت ثروتها على غالب أهاليها..»[١٦١].

**مصدر هذا التفكير:**

وهناك كلمة لا بد أن تقال في ختام حديثنا عن تلك الصفحة المتقدمة من صفحات تفكير الأستاذ الإمام في المسألة الاجتماعية.. وهي الكلمة الخاصة بمصدر هذا اللون من ألوان التفكير لدى الرجل ومن أين جاءه وما هي المدرسة التي تتلمذ عليها وأخذ عنها ذلك الموقف المتقدم في قضية الأموال؟..

ولهذه الكلمة أهمية خاصة في المرحلة التي نكتب فيها هذه الدراسة عن الأستاذ الإمام. ذلك أن بعض الباحثين في تاريخنا وتراثنا، وخاصة فيما يتعلق منه بعصرنا الحديث، قد استنوا سنة سيئة حاولوا بها أن يردوا كل المواقف المتقدمة والصفحات المشرقة في هذا التاريخ وذلك التراث إلى أوروبا والمفكرين الأوروبيين ومدارس الفكر عند الغرب والغربيين. وفي العديد من المناسبات التي دار فيها الحديث حول هذا الفكر الاجتماعي المتقدم عند الشيخ محمد عبده، كنت أسمع دائماً ـ بعد الدهشة والاستغراب والإعجاب ـ الأسئلة والاستفسارات عن قراءة الرجل لمفكري أوروبا الاقتصاديين والاجتماعيين!! وعن مدى استفادته من رحلته إلى أوروبا، بصحبة أستاذه جمال الدين الأفغاني، في ميدان الدراسات الاجتماعية!!.. وكثيرون من الباحثين في ميدان الدراسات الاجتماعية عندنا لم يكن يخطر ببالهم عند سماعهم لهذه الصفحة المتقدمة من فكر الرجل أن يربطوها بتراثنا الفكري القديم والإنساني في ميدان الأموال والخراج، والموقف الذي انحاز فيه الإسلام إلى صف الجماعة والفكر الجماعي، وما يزخر به التراث العربي الإسلامي من جذور وأصول لفكر اجتماعي ينتصر منذ قرون للمستضعفين والفقراء، وانحاز للعمل والعاملين، وأرسى قواعد راسخة في هذا الميدان.

ونحن هنا لسنا بصدد تقديم دراسة عن الفكر الاجتماعي المتقدمي في تراث الإسلامي والعربي، فذلك مما يخرج بنا عن الإطار الذي نكتب فيه والغرض الذي نسوق له الحديث، ولكننا نود أن نشير إلى أن الصفحات المشرقه و لإنسانيه والتقدمية، في الفكر الاجتماعي والاقتصادي، التي حمل بها هذا التراث كانت هي المصدر الأساسي والأول. ولا نقول الوحيد. التي استلهم منها الأستاذ الإمام هذه الصفحة المتقدمة من صفحات فكره الاجتماعي وعلى وجه التحديد نريد أن نقول: إن الرجل قد استجاب لاحتياجات عصره، في ضوء الأسس الكلية و لعامة التي وضعها لإسلام كي تكون منطلقات لفلسفة اجتماعية يواكب بها المسلمون احتياجات عصورهم وظروف مجتمعاتهم الدائمة التطور والتغير باستمرار وحتى نستلفت النظر إلى أهمية هذه الأسس الكليه والمنطلقات الإسلامية، ودورها في تكوين الفكر الاجتماعي المتقدم لدى أي مفكر إسلامي مستنير، يكفي أن نشير إلى عدد منها. . . وذلك مثل.

١ ـ ذلك الانحياز الواضح من الرسول عليه الصلاة والسلام، ومن القرآن إلى صف الفقراء والمستضعفين، ضد ملأ قريش وأغنيائها. فمن المعلوم أن أغلب الذين أسرعوا لاعتناق الإسلام في بدء ظهوره كانوا من العبيد والفقراء الذين رأوا فيه، ضمن ما رأوه، سبيلاً للتحرير و لتحرر وثورة بعيد الحقوق المغتصبة للأغلبيه المقهورة في ذلك الحين . وعندما حاولت الفئات العلية أن تطلب من الرسول الانحياز لها، وإبعاد أتباعه الفقراء، رفض، وحكى لهم ـ بمنطق التاريخ ووقائعه وأحكامه ـ أن المستقبل لهؤلاء الفقراء، وليس لهم، وأن العاقبة والسطة والنصر لهذه الجماهير الفقيره المؤمنة وقص عليهم القرآن في ذلك مثلي قوم نوح وقوم هرعون، فالأولون قالوا لنوح: ﴿أنؤمن لك واتبعك الأرذلون﴾ (الشعراء: ١١١) وقالوا له أيضا: ﴿وما نراك اتبعك إلا الذين هم أراذلنا بادي الرأي﴾ (هود ٢٧) ومع ذلك استمر نوح مع هؤلاء «الأرذلين»، الذين هم «الأقلون مالاً وحالاً»، فكان لهم النصر، وكانت لهم العاقبة. ومثل ذلك موقف فرعون ومن معه من الذين آمنوا بموسى، إذ رآهم مستضعفين طالما خضعوا هم وآباؤهم لسلطانه، فحدد الله أن إرادته إنما هي إلى جانب هؤلاء الفقراء والمستضعفين، فلقد كتب لهم المستقبل والسيادة والنصر ﴿ونريد أن نمن على الذين استضعفوا في الأرض ونجعلهم أئمة ونجعلهم الوارثين﴾ (القصص ٥)

٢ ـ إن الدولة العربية الإسلامية التي أسسها المسلمون بعد هجرتهم إلى «يثرب» (المدينة) قد شهدت ألوانًا من التنظيم الاقتصادي والاجتماعي التي تحمل إلى جانب بساطتها وأوليتها روح فلسفة اجتماعية متحارة تمام الانحياز إلى جانب «الجماعية» و«المجموع». فبعد الهجرة بخمسة أشهر عقد الرسول ـ صلى الله عليه وسلم ـ «مؤاخاة» بين المهاجرين الذين هاجروا من مكة تاركين أموالهم، حتى بينهم على أمرين: الحق ويشمل الجانب الروحي والمعنوي في المجتمع الجديد والمواساة[١٦٢]. وتشمل المشاركة والمساهمة في المعاش والرزق، «وأن يصبح» القوم أسوة في هذا الأمر، أي حالهم فيه واحدة[١٦٣]..

ثم تطور هذا التنظيم لهذه المؤاخاة فشمل الأنصار مع المهاجرين، وصار على التوارث، بعد الموت كذلك إلى جانب: الحق، والمواساة.. وعندما نزلت آية ﴿وأُولُوا الأَرْحَامِ بَعْضُهُمْ أَوْلَىٰ بِبَعْضٍ﴾ (الأحزاب ٦)، في غزوة بدر نسخت التوارث فقط، وظل التنظيم الاقتصادي الإسلامي ملتزما بالمواساة التي هي المشاركة والمساهمة في المعاش والرزق، بحيث يصير حال القوم في هذا الأمر أسوة واحدة[١٦٤].

ولقد ستمرت المواقف الكثيرة لرسول ـ عليه الصلاة والسلام ـ في تأكيد هذه القسمة من قسمات التنظيم المالي والاجتماعي في المجتمع الجديد، فعندما يحرج للغزو ويرى الحاجة ماسة لتطبيق الجماعية والمساواة لتنامة بين الناس في الطعام وما يملكون من الزاد يطبق ذلك أو في تطبيق ويروى «مسلم» في صحيحه قائلاً: «حدثنا إياس بن سلمة عن أبيه قال خرجنا مع رسول الله ـ صلى الله عليه وسلم ـ في غزوة، فأصابنا جهد حتى هممنا أن نحر بعض ظهرنا[١٦٥]، فأمر نبي الله ـ صلى الله عليه وسلم ـ فجمعنا مزاودنا، فبسطنا له نطعًا، فاجتمع زاد القوم على النطع، قال. ونحن أربع عشره مائة .. فأكلنا حتى شبعنا جميعا ثم حشونا جُرُبنا..»[١٦٦].

وعندما يشعر الرسول ـ صلى الله عليه وسلم ـ أن بعض الحائزين للأرض يؤجرونها بما يرهق المزارعين، يصدر أمره بمنع ذلك، ويستبدل بهذا الشكل من أشكال الاستغلال لزراعي ذلك الشكل الذي يحقق مضمون شعارنا الحديث:

«الأرض لمن يصلحها» . . وفي ذلك يروى «مسلم» حديثا صريحا وحاسما عندما يقول: «عن رافع بن خديج. كنا نحاقل الأرض على عهد رسول الله - صلى الله عليه وسلم - فكريها بالثلث والربع والطعام المسمى، فجاءنا ذات يوم رجل من عمومتي، فقال: نهانا رسول الله عن أمر كان لنا نافعًا، نهانا أن نحاقل بالأرض فكريها على الثلث والربع والطعام المسمى، وأمر رب الأرض أن يزرعها أو يُزرعها، وكره كراءها وما سوى ذلك»[١٦٧] . . . وعن جابر بن عبد الله أن النبي - صلى الله عليه وسلم - قال. «من كانت له أرض فليزرعها أو ليُزرعها أخاه، ولا يكريها».

٣ - إن الموقف النظري من الملكية الخاصة في هذه الدولة الإسلامية الأولى كان أقرب إلى الوقوف ضدها و لانحياز إلى صف الملكية التي تحقق مصلحة المجموع. فالرسول - صلى الله عليه وسلم - يقول: إن «الناس شركاء في ثلاث. الماء والكلأ والنار»[١٦٨]. وكانت هذه من أهم مصادر ثروة المجتمع في ذلك الحين وذلك المكان. ويأتي الموقف التطبيقي مؤيداً لهذا الموقف النظري، فيحمي الرسول (أي يؤمم) أكثر المناطق الزراعية خصبًا و«وفرة» بالمراعي من حول المدينة، وهي منطقة «النقيع». فلقد روى البخاري عن ابن عباس. «علمنا أن النبي - صلى الله عليه وسلم - حمى النقيع»، وهو مكان على بعد عشرين فرسخا من المدينة، في صدر وادي العقيق، كان أخصب واد هناك، حتى كان شجره مما يغيب الراكب فيه!![١٦٩]

٤ - في مختلف الجوانب النظرية للمسألة الاجتماعية يلتقي بعديد من الأحاديث النبوية التي تنتصر للعمل، وللجماعية، وللفقراء، والتي تنهى عن حيازة ما زاد على احتياجات الإنسان.

ففي تمجيد العمل، نقرأ قوله صلى الله عليه وسلم - «لأن يحتطب أحدكم - وفي رواية لأن يأخذ أحدكم حبلاً فيحتطب - خير له من أن يسأل الناس، أعطوه أو منعوه». . . وعن اليد العاملة نقرأ قوله «هذه يد يحبها الله ورسوله» وقوله. «لا يؤجر أحد إلا بكد يمينه» وقوله «أطيب الكسب عمل الرجل بيده»[١٧٠].

وفي الانتصار للموقف الجماعي والنظرة الجماعية، نقرأ الحديث الذي يرويه

«الطبراني» عن أبي موسى، فيقول: إنه سمع النبي ـ صلى الله عليه وسلم ـ يقول «لن تؤمنوا حتى تراحموا» قالوا: يا رسول الله، كلنا رحيم! قال: «إنه ليس برحمة أحدكم صاحبه، ولكنها رحمة العامة».

وفي تقرير المبدأ الذي يحدد للفقراء في أموال الأغنياء ما يكفيهم ويدفع عنهم الحاجة ـ وهو ما وجدناه في تفسير الأستاذ الإمام لقول الله سبحانه: ﴿يا أيها الذين آمنوا لا تأكلوا أموالكم بينكم بالباطل﴾ (النساء ٢٩). ـ في تقرير هذا المبدأ نقرأ الحديث الذي يرويه الإمام علي عن الرسول، والذي يقول فيه: «إن لله على أغنياء المسلمين في أموالهم بقدر الذي يسع فقراءهم، وما يجهد الفقراء إذا جاعوا وعروا إلا بما يصنع أغنياؤهم، ألا وإن الله يحاسبهم حساباً شديداً ويعذبهم عذاباً أليماً»..

وعن الموقف النظري الذي ينهى عن حيازة ما زاد على الحاجة، نقرأ الحديث الذي يرويه «مسلم» في صحيحه عن أبي سعيد الخدري قال: بينما نحن في سفر مع النبي ـ صلى الله عليه وسلم ـ إذ جاء رجل على راحلة له.. قال.. فجعل يصرف بصره يميناً وشمالاً، فقال رسول الله ـ صلى الله عليه وسلم ـ: «من كان معه فضل ظهر فليعد به على من لا ظهر له، ومن كان له فضل زاد فليعد به على من لا زاد له... قال... فذكر من أصناف المال ما ذكر حتى رأينا أنه لا حق لأحد منا في فضل»[١٧١].

* * *

ونحن نعتقد أن هذه الأحاديث، والمواقف: النظرية والعملية، التي عرفتها الدولة العربية الإسلامية، قد كانت «السابقة الدستورية» المقدسة التي رأى في ضوئها الأستاذ الإمام واقع مجتمعه وظروف عصره. ومن ثم، كانت بمثابة الخطوط الأولى التي تغذى منها فكره الاجتماعي والاقتصادي. فلقد كان الرجل عصرياً ومستنيراً ومجتهداً ومجدداً، بالقدر الذي جعله يعيش عصره ويبصر احتياجاته. كما كان أميناً ووفياً لتراثه العربي الإسلامي الذي رأى على ضوء مبادئه الكلية وقواعده النظرية العامة ظروف العصر والقضايا الجديدة التي طرحها تطور الحياة. وفي هذا الإطار، ومن هذا الموقع الفكري علينا أن نفسر موقفه

الاجتماعي المتقدم، فعلله إن شئنا التعليل، وفسره إذ أردنا التفسير، وابحث عن جذوره الأولى إن أردنا الوصول إلى شيء من ذلك. . وإن كان هذا كله لا يعني أن الرجل لم يقرأ لمفكرين ماليين واجتماعيين غربيين وشرقيين، فلقد قرأ الكثير والكثير . لتولستوي وغيره من مفكري عصره الاجتماعيين. ولكن الإطار الذي حددناه هو السبيل الوحيد السليم لوضع فكره الاجتماعي في مكانه الصحيح. .

هذا الفكر الذي لا نقول عنه إنه كان فكرا اشتراكيا، وإنما نضعه في مكان بارز من الفكر «الإنساني» الطامح إلى لون من العدالة الاجتماعية يتناسب مع فهم الرجل لظروف عصره والأحكام الكلية التي جاء بها الإسلام في هذا الميدان. . فلم يكن الرجل محاميا عن الجماهير الكادحة في المجتمع، وإنما كان أقرب إلى تمثيل الطبقة الوسطى التي كانت تلعب دورا تقدميا وثوريا في عصره، ولكنه كان أيضا صاحب موقف «شمولي» في نظرته للمجتمع جعله يقف إلى جانب الفقراء أيضاً . . وهذه الملاحظة إنما تمثل بالنسبة للبحث قضية تتعلق بالمنهج الذي يجب أن نعالج به دراساتنا لفكر الأستاذ الإمام وأمثاله من أئمة المفكرين المسلمين.

## التربية والتعليم

(أمر التربية هو كل شيء... وعليه يُبنَى كل شيء... وكل مفقود يفقد بفقد العلم، وكل موجود يوجد موجود العلم.. وأى إصلاح للشرق والشرقيين لا بد وأن يستند إلى الدين، حتى يكون سهل القبول، شديد الرسوخ، عميق الجذور فى نفوس الناس .. والناس، فى التعليم، طبقات ثلاث: العامة... والساسة... والعلماء... ويجب تحديد ما يلزم لكل واحدة من هذه الطبقات الثلاث من التعليم كمًا ونوعًا. !!)

محمد عبده

## التربية والتعليم

من النظرة الشاملة إلى الفكر الذى قدمه الأستاذ الإمام فى موضوع التربية والتعليم، نجد أن الرجل كان صاحب نظرة مثالية، غير واقعية إلى هذا الحقل من حقول الإصلاح . فهو عندما اعتقد أن التربية هى العصا السحرية التى تغير كل شىء، وتبدل كل سلبى لتجعله إيجابيا، وتعدل كل منقوص فتجعله كاملاً، وتطلق كل مقيد فتجعله متحررا . . إلخ إلخ . . عندما اعتقد ذلك، أغفل - أو قلل من شأن - الجوانب الأخرى فى حياة المجتمع، والمشاكل العديدة التى لا بد من أن يسير المصلحون أو الثوار فى حلها حبا إلى حد مع الإصلاح التربوى والنهضة بالتعليم.

فليست التربية تكفى لوجود حياه أسرية سعيدة ومستقرة، إذ لا بد من حل المشاكل الاجتماعيه و لاقتصاديه والتشريعيه التى تطحن الأسرة وتنفى فى طريق سعادتها واستقرارها بالأشواك والعقبات . .

وليست التربية تكفى للحاق بالأمم المتقدمة، إذ لابد لخلق المناخ الصالح للتربية من الدخول فى معارك عديدة ضد ما يعترض قيام هذا المناخ الصالح من عقبات ومعوقات . كما لابد من تحديد أى أنواع التربية والتعليم هو الذى يمكننا من اللحاق بالأمم المتقدمة، وهو أمر يتوقف على تحديد ماهية التقدم، وارتباط معاييره بالعصر الذى نعيشه، والمهام التى على المجتمع أن ينجزها فى هذه المرحلة المحددة من مراحل نموه وتطوره . . إلخ . . إلخ.

ونحن نفتقد هذه النظرة الشاملة عند دراسة فكر الرجل في هذا الميدان. . ويبدو أن تجربته الفردية الخاصة كانت النموذج الذي صدر عنه وتصوره وملك عليه لبه، وهو يتحدث عن هذا الموضوع. فهو فلاح تزوج في القرية وطمح، بل وناضل من أجل أن يعمل فلاحًا في الأرض مثل أخويه «علي» و«محروس»، ولكن الآفاق الفكرية والسلوك التربوي اللذين استفادهما من أستاذه جمال الدين الأفغاني قد حملا معه أحد عقول الأمة العربية والإسلامية الأكثر بروزا وتحليقا في سماء عصره. ولقد انتقلت به «التربية» من مشاركة «علي» و«محروس» في فلاحة الأرض إلى مشاركة الأنبياء: إبراهيم، وموسى، وعيسى، ومحمد، والشهداء والصديقين والقديسين في بعض مراتب الفكر والحكمة والنبوغ. . كما يقول.

سيطرت على نظرة الرجل إلى موضوع «التربية» تجربته الذاتية هذه. . فاعتبر «أن الإنسان لا يكون إنسانا حقيقيا إلا بالتربية. وهي عبارة عن السعادة الحقيقية. . فإذا تربى لأجل أن يحب غيره، وأحب غيره لأجل أن يحب نفسه»

وفي الوقت الذي كانت مصر ترزح فيه تحت نير الاحتلال البريطاني سنة ١٨٩٦م، وتزخر فيه بعديد من المشاكل الاجتماعية والاقتصادية التي تحتاج إلى ثورة تغير المجتمع تغييرا جذريا بعد أن تحرره من قوات الاحتلال وقواه، لا يرى الرجل شيئا ينقص البلاد سوى التربية، فيقول: «نحن في بلاد رزقها الله سعة من العيش، ومنحها خصوبة وغنى يسهلان على كل عائش فيها قطع أيام الحياة بالراحة والسعة. ولكنها ويا للأسف هيت، مع ذلك، بأشد ضروب الفقر: فقر العقول والتربية. . »(١٧٣).

وعنده، أن الإنسان إذا افتقد التربية، افتقد كل شيء، فلن يستطيع أن يتحلى «بالعدل» أو «الغنى» أو الكمال إلا إذا كان مصقولاً بالتربية والتعليم، «ذلك أن عدل الجاهل ظلم، فإن صدر منه بطريق الصدفة، لا عن مقصد، فلا بد له من الخبط فيظلم. وإن غناه فقر، فإن أتى من البخت الاتفاقي فلا بد يوما أن يختل سيره فيفتقر. وإن كمال الجاهل نقص، فإنه طلاء على حائط خرب عما قليل يكشط ويتناثر منه التراب ثم يهدم. .

فقر الجهول بلا علم إلى أدب  فقر الحمار بلا رأس إلى ذنب!!»

ونسبب من هذه النظرة المثالية إلى قصة التربية والتعليم، علق الأستاذ الإمام آماله في تحقيقها على «الأغنياء»، الذين رأى فيهم أصحاب المصلحة الحقيقية في النهوض بالبلاد للحفاظ على مكاسبهم فيها ورأى أن دورهم في هذا الميدان أعظم وأكبر من دور الحكومة فيه.. فقال: إن «على الأغنياء منا، الذين يخافون من تغلب الغير عليهم، وتطاول الأيدي الظالمة إليهم، أكثر من الفقراء، أن ينتفضوا ويتحدوا، ويبذلوا من أموالهم في سبيل افتتاح المدارس والمكاتب واتساع دوائر التعليم، حتى تعم التربية وتثبت في البلاد حرائم العقل والإدراك، وتنمو روح الحق والإصلاح، وتتهذب النفوس، ويشتد الإحساس بالمدافع والمضار، فيوجد من أبناء البلاد من يصارع بني غيرها من الأمم، فتكون عند ذلك معهم في رتبة المساواة، لهم ما لنا وعليهم ما علينا. وعلى الحكومة في جميع ذلك أن تسن قوانين التعليم وتلاحظ أحوال المعلمين والمتعلمين..»[١٧٣]

ونحن نقول: «إن نظرته هذه «مثالية» غير واقعية ولا علمية، لأن القضية قبل كل ذلك. هل هؤلاء الأغنياء أصحاب مصلحة في «شيوع» هذا الذي يدعو إليه الشيخ محمد عبده في البلاد، حتى ينصروه ويبذلوا في سبيله الأموال؟! لقد أثبتت تجربة الرجل «العملية» أنهم ليسوا كذلك، وأن الحكومة ليست كذلك، وهي التجربة التي تحصلت له عندما مارس العمل في هذا الحقل من حقول الإصلاح..

ومن أبرز الأدلة على أن نظره الرجل إلى هذا الموضوع كانت نظرة «مثالية» غير واقعة ولا علمية، أنه ناضل من أجل أن يكون العمل التربوي «بديلاً» عن العمل السياسي، بينما النظرة العلمية في دراسة المجتمعات تضع التطور التربوي في مكانه من العملية الشاملة للتقدم، وهي العملية التي تجمعها النظرة السياسية والخطة السياسية والعمل السياسي للنهوض بهذه المجتمعات.. فلقد كان الرجل، بسبب استغراقه التأملي في هذا الحقل قبل غيره، وأكثر من غيره، من الحقول، يعتقد أن العمل التربوي يمكن أن ينجح ويثمر بعيداً عن التأثر بالعوامل السياسية وغيرها، وأنه أكثر من ذلك يمكن أن يكون بديلاً عن الاشتغال بما عداه من العوامل والمهام.. وهو لذلك يعجب للنبهاء الذين لا يمرغون للتربية بدلاً من الاشتغال بالسياسة، فيقول: «إني لأعجب جعل نبهاء المسلمين وجرائدهم كل همهم في السياسة، وإهمالهم أمر التربية الذي هو كل شيء، وعليه يبنى كل شيء، إن

السيد جمال الدين كان صاحب اقتدار عجيب، لو صرفه ووجهه للتعليم والتربية لأفاد الإسلام أكبر فائدة. وقد عرضت عليه حين كنا في «باريس» أن نترك السياسة وندهب إلى مكان بعيد عن مراقبة الحكومات، ونعلم ونربي ما نختار من التلاميذ على مشربنا.. فلا تمضي عشر سنين إلا ويكون عندنا كذا، وكذا من التلاميذ الذين يتبعوننا في ترك أوطانهم والسير في الأرض لنشر الإصلاح المطلوب فينتشر أحسن الانتشار.. فقال (أي جمال الدين) إنما أنت مشط!!..

من سوء حظ المسلمين أن كل من كان فيه استعداد لشيء يشتغل بغيره. فاشتغال هذه الأميرة (ولي نعم فاضل) بالسياسة كاشتغال السيد جمال الدين بها!! وهو رجل عالم، وأعرف الناس بالإسلام وحالة المسلمين، وكان قادرا على النفع العظيم بالإفادة والتعليم، ولكنه وجه كل عنايته إلى السياسة، فضاع استعداده هذا. وهذه الأميرة قادرة على تأسيس عمل بعيد في تهذيب البنات، فإن من حولها من الأميرات ينفقن نفقات كبيرة إسرافا وتبذيرا. ولو أنها حملتهن وأمثالهن من النساء العليات على إنشاء مدرسة لتربية البنات وتعليمهن، واستحضرت لهن معلمات من الآستانة أو سوريا، لكان خير عمل تعمله، وما كن ليخالفنها؛ فإذا لم يأت بالفائدة المطلوبة كان غرسا أو بذرا نجني ثمرته ولو بعد حين..».

بل لقد كان الأستاذ الإمام يعتقد بإمكانية، بل بضرورة أن بعض المصلح الطرف عن المفاسد والمخالفات القائمة في المجتمع، بل وأن يساعد على بقائها أحيانا، في سبيل أن يتمكن من بلوغ هدفه في التربية والتعليم!! فهو يتحدث عن تصوره للعلاقة المثلى التي كان من الواجب أن تقوم بين جمال الدين الأفغاني وبين السلطان عبد الحميد وحاشيته فيقول: لو أن السيد جمال الدين «تقرب من السلطان بمقدار يمكنه من حمله على إصلاح التربية والتعليم - من غير تعرض لفساد حاشيته ولا تدخل في شئونهم، بل مع مساعدتهم على أغراضهم الخسيسة - لكان حسنا، ولقدر أن ينفذ مآربه.. مثلاً. يحسن للسلطان أن يصدر إرادته بإصلاح الوعظ في الجوامع والتعليم الديني في المدارس، ويقرن هذا السعي بإعطاء «أبي الهدى» خمسمائة جنيه، وإعطاء نيشان لابنه أو أخيه، فإذا رآه «أبو الهدى» يخدمه فيما هو مهم عنده فإما أن يواتيه وإما ألا يباوئه. وهلم جرا. ولكنه تدخل في شئون هؤلاء فاسدي الطباع والأخلاق وإصلاحهم من المستحيلات، فأخفق مسعاه..»[١٧٤].

ونحن نعتقد بخطأ الأستاذ الإمام في نظرته هذه لموقف الأفغاني فلولا تدخله وتدخل أمثاله في شئون «فاسدي الطباع» هؤلاء، لتكرست في المجتمعات إلى الأبد مثل هذه النماذج، ولما دفع بها التطور إلى زوايا النسيان والعدم، ولما قدمت الثورات وحركات التقدم النماذج الأكثر تقدماً والأكثر اصطفاءً لما هو طيب وجميل من أخلاق الإنسان . كما نعتقد بأن نظرة الأستاذ الإمام هذه إلى تلك القضية هي من أهم المفاتيح إلى شخصية الرجل ومسلكه ومنهجه الذي على أساس منه أقام علاقاته بالقوى المختلفة في مصر يومئذ، ومن بينها سلطات الاحتلال فلم يكن الرجل راضياً عن كثير من الأوضاع التي سكت عنها، ولا سعيداً بكثير من العلاقات التي دخل فيها، ولكنه كان صاحب هدف كبير ظن أن بلوغه رهن بالسكوت على أشياء لا يصح السكوت عليها والدخول في علاقات يحسن ألا يدخل فيها من له مثل مكانه ومكانته في البلاد!!

* * *

ونسبب من هذه النظرة المثالية، نلتقي في فكر الرجل بأمثلة عديدة لقضايا معقدة. أعتقد أن التربية وحدها كفيلة بتقديم الحلول السحرية لها

فالأمة التي «لم تقوم نفوسها بالتربية السليمة، ولم تثقف عقولها بالمعارف الصحيحة»، سبيلها إلى بلوغ هذه الغاية أن تترك «لولي أمرها» الذي يهمه مهمة تهذيبها وإصلاح طباعها»، وذلك قبل تغيير نظمها السياسية والاجتماعية، واستبدال بالأنظمة الفردية لنظم الشورى والدستوري والنيابي منها. . مع أن الطريق الوحيد السليم هو أن تبدأ هذه الأمة بإيجاد المناخ السياسي والاجتماعي الذي يتيح لها التربية والتثقيف والتهذيب[١٧٥] . اللهم إلا إذا كان الحديث عن تهذيب قلة محظوظة من أبناء هذه الأمة، يمكن أن يتحقق لها ذلك في ظل الحكم الفردي وأنظمة الاستبداد

وعندما كان النفوذ الاستعماري الأوروبي يزحف على الولايات العربية العثمانية في المشرق العربي، مستخدماً العديد من الأسلحة والوسائل، ومنها مدارس جمعيات التبشير لم ير الأستاذ الإمام سلاحاً نحارب به هذا النفوذ الاستعماري سوى سلاح التربية. فهو يقول: إنه لا سبيل لمواجهة النفوذ الأجنبي

في لبنان «إلا بالتربية ومدافعة الأجانب بمثل سلاحهم . . وما أسهل سد تلك الثغرة على أولئك لأجانب بإنشاء معهد للتربية العثمانية»

وعندما تلعب الطائفية دورها في تمزيق المجتمعات العربية في الشام، وتقسم المواطنين هناك إلى سنة وشيعة، ودروز وعلويين . إلخ . . إلخ . . ويتعلق زعماء الدروز بالنفوذ الإنجليزي، يرى الأستاذ الإمام أنه «لا طريق لإصلاحهم وراحة الدولة من ناحيتهم إلا ما يسلكه غيرنا لمثل هذه الغاية وهو التربية والتعليم، مع اختيار الصالحين للقيام بهما . »[١٧٦]

مع أن المشكلة الطائفية لها عديداً من الجوانب، من أهمها جوانبها الاقتصادية والاجتماعية والأوضاع الطبقية لزعمائها الذين يدكون أوار نارها، والامتيازات الاقتصادية والاجتماعية التي تتمتع بها بعض هذه الطوائف بينما يحرم منها الآخرون . . ولكن نظرة الأستاذ الإمام «المثالية» لقضية التربية والتعليم جعلتها في نظره عصا سحرية قادرة على صنع المستحيلات .

* * *

ونوع التربية التي كان الأستاذ الإمام يراها ويدعو إليها من الأمور التي تستحق الدرس والتأمل والانتباه . . فهي، على كل مستوياتها، تربية تستند إلى الدين، وتنبع من تعاليمه، وتتصل به بسبب وثيق . وذلك لأن الرجل كان صاحب رأي يرى أن أي إصلاح للشرق والشرقيين لا بد وأن يستند إلى الدين حتى يكون سهل القبول، شديد الرسوخ، عميق الجذور في نفوس الناس . وهو مع إيمانه بالوطن والوطنية، لا يرى أن هذه الوطنية يمكن أن تكون «عقيدة» تحل محل «الدين» في دفع عجلة الإصلاح إلى الأمام، فمن «ظن أن اسم الوطن، ومصلحة البلاد، وما شاكل ذلك من الألفاظ الطنانة يقوم مقام الدين في إنهاض الهمم وسوقها إلى الغايات المطلوبة منها، فقد ضل سواء السبيل . . »[١٧٧] .

وهو يريد رأيه في دور الدين في التربية إيضاحاً وتحديداً، عندما يتحدث إلى الناس، فيقول لهم «إن مطلوبكم المحبوب هو العلم كان العلم فيكم وكان الحق معه، وكان الحق فيكم وكان المجد معه . . كل معقود يفقد بفقد العلم، وكل موجود يوجد بوجود العلم . . . أم العلم الذي تحس بحاجتنا إليه، فيظن قوم أنه علم

الصناعة وما به إصلاح مادة العمل في الزراعة والتجارة مثلاً. وهذا ظن باطل. فإن لو رجعنا إلى ما يشكوه كل منا، نجد أمراً وراء الجهل بالصناعات وما يتبعها. إن الصناعة لو وجدت بأيدينا لجدنا فيها عجزاً عن حفظها، وإن النعمة قد تتهيأ لك ثم تتفلت منا لشيء في نفوسنا؛ فنحن نشكو ضعف الهمم، وتحادل الأيدي، وتفرق الأهواء، والغفلة عن المصلحة الثابتة. وعلوم الصناعات لا تفيدنا دفعًا لما نشكيه، فمطلوبنا هو علم وراء هذه العلوم، ألا وهو العلم الذي يمس النفس، وهو علم الحياة البشرية... العلم المحيي للنفوس هو علم آداب النفس، وكل أدب لها هو في الدين. فما فقدناه هو التبحر في آداب الدين، وما نحن من أنفسنا طلبه هو التفقه في الدين. ولا أريد أن نطلب علمًا محفوظًا، ولكن نطلب علمًا مرعيًا ملحوظًا.

فإذا استكملت النفس آدابها، عرفت مقدمها من الوجود، وأدركت منزلة الحق في صلاح العالم، فانتصب لنصره، وأيقنت بحاجتها إلى مشاركيها في الوطن والدولة والملة. وإنا في تحصيل هذا العلم الحيوي لا نحتاج إلى الاستفادة من البعداء عنا، بل يكفينا فيه الرجوع لما تركنا، وتحليص ما خلطنا. فهذه كتبنا الدينية والأدبية حاوية لما فوق الكفاية لمن يطلب، وليس في كتب غيرنا ما يريد منها إلا بما لا حاجة بنا إليه. وكم وصل إلينا وجودنا بالتناسل عن آبائنا، فلتصل إلينا حياة نفوسنا مما أورثوا من علومهم وآدابهم، ولا يتيسر لنا ذلك إلا بعلم اللغات التي أودعوها معارفهم، وهي لدينا لغتان: التركية.. والعربية»[١٧٨].

ونحن نعتقد أن الأستاذ الإمام قد وقف في هذا النص من العلوم الحديثة، وبخاصة علوم الحياة العصبية، موقفا شديد المحافظة. فهو قد أنكر دور هذه العلوم في تأديب النفس وإحيائها، وهو دور بالغ الأثر وأكيد. وهو قد أعرض الاستغناء عن الاستفادة من التراث الإنساني، والاقتصار على ما في العربية والتركية من معارف وعلوم. وعلى الرغم من أنه أعلن أن العلم المطلوب إحياؤه هو العلم «المرعي الملحوظ» لا «العلم المحفوظ»، إلا أننا نعتقد أن أفقه هذا قد حدث من رحابته تلك النظرة الوحيدة الجانب التي اكتفت بالتركيز على جانب واحد من العلوم، هو جانب علوم الدين، ولعل في البيئة العثمانية التي كتب فيها هذا الكلام[١٧٩]، وما كان بها من تيارات محافظة قوية، تقف تجاهها تيارات شديدة «التفرنج» إلى حد تشويه الشخصية العربية والمسلمة.. لعل في هذه البيئة التفسير لذلك الغلو في

تقدير جانب من العلوم والتقصير في تقدير جوانب أخرى، لأن مواقف الأستاذ الإمام فيما بعد ذلك لم تقف عند هذا المستوى من العمق والتقصير..

ولم يكن رأيه في ضرورة إسناد التربية إلى الدين خاصة بالتربية العثمانية ولا بالتربية في القطر السوري اللتين أفرد لإصلاح التعليم في كل منهما لائحة خاصة، وربما كان ذلك رأيه أيضا عندما عرض لإصلاح التربية في مصر، لأن هذا كان رأيه، كما أسلفنا، بالنسبة لكل الشرق وجميع الشرقيين..

فهو بعد أن يرجع «سبب احتقار النظام والتأثر بالوساوس» عند المصريين إلى «بعد جمهورهم عن المعرفة بوجوه المصالح وحرمانهم من التربية التي تطبع نفوس أغلبهم على الاستقامة والتؤدة والتبصر في العواقب...»، يرى أن هذه التربية المفتقدة والمنشودة لا بد وأن تستند إلى الدين، وتنبع منه، وتكون شديدة الارتباط به، فيقول: «إن أنفس المصريين أشربت الانقياد إلى الدين، حتى صار طبعًا فيها، فكل من طلب إصلاحها من غير طريق الدين فقد بذر بذرا غير صالح بالتربة التي أودعه فيها، فلا يثبت، ويضيع تعبه، ويخفق سعيه. وأكبر شاهد على ذلك ما شوهد من أثر التربية التي يسمونها أدبية من عهد محمد علي إلى اليوم، فإن المأخوذين بها لم يزدادوا إلا فسادا، وإن قيل إن لهم شيئا من المعلومات فما لم تكن معارفهم العامة وآدابهم مبنية على أصول دينهم، فلا أثر لها في نفوسهم..»[180].

ونحن نود أن نستلفت النظر إلى خطأ الذين يستنتجون من هذه النصوص أن الرجل كان داعية «تربية دينية» و«تعليم ديني» فقط لا غير. لأنه فرق بين «التعليم الديني» و«التعليم المؤسس على مبادئ الدين». والرجل كان داعيًا للثاني غير محبذ للاقتصار على الأول، وذلك بدليل أن نموذج الذي حبذه، وأسهم فيه، وشاء له أن يكون صورة المستقبل كان نموذج «مدرسة دار العلوم العليا»، وهي تعليم مدني يستجيب لظروف عصره ويقيم مع المبادئ الدينية الصلات التي ينبه على ضرورتها الأستاذ الإمام. بل لقد كانت للرجل بالنسبة للتعليم الديني والمدارس الدينية آراء فيها من الجرأة الشيء الكثير. كان يتمنى أن يبلغ الإنسان، من كل دين، إلى حد أن يجعل التعليم مدنيا خالصا، وأن تكون لتعليم الدين أماكن خاصة بهذا اللون،

وأن يزول المزج بين النوعين في مدارس التعليم العام . . نعم لقد رأى هذا، وإن كان قد استبعد قبول الناس له في بلاد الشرق، فكتب يحذر المصريين من إرسال أبنائهم إلى مدارس الإرساليات الأجنبية وبعثات التبشير، للحفاظ على عقيدتهم التي تؤثر فيها هذه المدارس، وذلك «حتى يأذن الله تعالى بمنع التعليم الديني في جميع مدارس العالم، فتكون المدارس قاصرة على العلوم غير الدينية والصنائع، ويكون للدين مواضع مخصوصة لتعليمه والتربية عقتضاه وهذا حصوص في مثل أقطارنا أبعد من مجيء الألف على رأس المائة!!»(١٨١).

* * *

وهناك جانب آخر من جوانب فكر الرحل في موضوع «التعليم» نضع له في دراساتنا اصطلاحات محددة، مثل «ديمقراطية» التعليم، أو «طبقية» التعليم . . . فالذين يرون حق أبناء المجتمع جميعا - بصرف النظر عن الوضع الطبقي - في بلوغ أعلى مراحل التعليم، وواجب الدولة في النهوض بهم إلى هذه المستويات الرفيعة، ينادون «بديمقراطية التعليم» . . . بينما الذين يرون لكل طبقة اجتماعية مستوى تعليمي لا تتعداه هم من أنصار «طبقية التعليم» . . والأمر المؤسف أن الأستاذ الإمام كان من أنصار «طبقية» التعليم!! .

فهو يقول بصراحة: إن الناس في التعليم طبقات ثلاث:

فالطبقة الأولى: العامة من أهل الصناعة والتجارة والزراعة ومن يتبعهم.

والثانية: طبقة الساسة ممن يتعاطون العمل للدولة في تدبير أمر الرعية، وحمايتها من ضباط العسكرية، وأعضاء المحاكم ورؤسائها ومن يتعلق بهم، ومأمورى الإدارة على اختلاف مراتبهم.

والطبقة الثالثة: طبقة العلماء من أهل الإرشاد والتربية .

وإن الواجب هو «تحديد ما يلزم لكل واحدة» من هذه الطبقات من التعليم، كمًا ونوعًا . وعندما يريد الأستاذ الإمام أن يتحفظ على تقسيمه هذا، ليقول لنا إن ارتقاء الناس بالتعليم من الطبقات الدنيا إلى العليا غير ممنوع، نجد صوره هذا الاستثناء والتحفظ لا تخرج عن حدود «الشواذ» و«حالات الفردية و«الآحاد» من

الرابع، فيقول «ولا نريد بهذا التعميم منع الأحاد من كل طبقه أن يطلبوا الكمال الذى خص به من فوقهم . . .»(١٨٢).

فهو موقف طبقى ينظر إلى التعميم من موقع طبقى، فيقسم الناس إلى طبقات تبعا لوضعهم الاجتماعى، ويضع لكل طبقة «حدودا تعليمية» لا تتعداها، اللهم إلا بالنسبة للآحاد «والشواذ» الذين لا يقاس عليهم فى تحطى هذه الحدود!!

وحتى لا يتوهم إنسان أننا نظلم الرجل، نتمم مدلول كلماته هذه على موقفه ونشاطه فى حقل التربية والتعليم، نلقى نظرة متأملة على جهوده العملية فى هذا المجال، وهى الجهود التى أتيحت له عندما رأس (الجمعية الخيرية الإسلامية) التى كانت تعمل فى خدمات ثقافية واجتماعية فى مقدمها التعليم(١٨٣).

فى ذلك التاريخ، كانت مدارس التعليم العامة الأميرية، التى يعد فيها الإنجليز مخططهم التعليمى تقف بالتلميذ المصرى عند الحدود التى تجعل منه موظف محدود الأفق وكاتب ديوان لا يهتم بشئون الوطن، ولا بما هو أساس من المعارف الإنسانية وأصول العلوم، والنظرة الشاملة والكلية لتكون أو التاريخ أو الإنسان.

وفى ذلك التاريخ أيضا، كان مصطفى كامل وتيار الحزب الوطنى يهيمنان المدارس كى تقدم نموذج الوطنى المصرى المثقف الذى تجعل منه الثقافة صاحب موقف ثورى فى معركة الاحتلال، وهى المدارس التى اجتذبت أبناء البورجوازية المصرية الصغيرة، وأسهمت فى تكوين هذه الطبقة وبلورة شخصيتها فى المجتمع . .

فماذا كانت مهام المدارس التى أشرف عليها الأستاذ الإمام مدارس الجمعية الخيرية الإسلامية؟ . .

إن الرجل يحدد فلسفة هذه المدارس . . فهى ليست كمدارس الحكومة تعمل لتخريج الموظفين، ومن ثم ليست خاصة بالطبقة الثانية من الطبقات الثلاث التى سبق أن تحدث عنها . وهى ليست كالأزهر أو دار العلوم تعمل لتكوين العلماء وأهل الإرشاد والتربية. وإنما لتعليم أولاد الفقراء من أبناء أهل الصناعة والتجارة والزراعة ومن يشبههم، أى إنها خاصة بأعلية الشعب المصرى الساحقة . . هذا من

حيث البيئة الاجتماعية التي تسهدفها هذه المدارس . . . أما الفلسفة التي تجعل تعليمها مساهمة أكيدة في تكريس «طبعية» التعليم، فإنها تنبع من استهداف هذه المدارس من وراء التعليم فيها أن يظل «ولد النجار نجاراً» و«ولد الحداد حداداً» و«ولد الفراش فراشاً». وأن تحدث لهم فقط زيادة في الأجر بسبب الخدمات الأرقى التي يقدمونها للمخدومين!! إذ «لا شك أن الإنسان إذا ظهر «فراش» كاتب مهذب يريد في أجره ويطول عنده مكثه»!! . أما تخطي هذه الحدود فهو وقف، أيضاً، على الأحداث النوابغ وغير العاديين

وفي إحدى خطب الأستاذ الإمام في مدارس هذه الجمعية في أولى السنوات التي تولى فيها رئاستها، يقدم لنا تصوره لمهامها وفلسفتها، فيقول: «لم تنشأ الجمعية لمقصد أعلى من هذا في مدارسها، كأخذ الشهادات والاستعداد للوظائف، بل من أهم مقاصدها أن تنزع من النفوس اعتقاد أن التعليم لا فائدة فيه إلا الاستخدام في الحكومة . . والجمعية توطن نفوس التلاميذ في مدارسها على أن يعمل الواحد منهم عمل أبيه بإتقان، ويعيش مع الناس بالأمانة والاستقامة فولد النجار يكون نجاراً، وولد الحداد يكون حداداً، وولد الفراش يكون فراشاً، والتربية والتعليم يساعدان كلا على إتقان عمله وصناعته، فيكون أكثر كسبا لأنه أكثر إتقانا للعمل، مع الأمانة والاستقامة، ولا شك أن الإنسان إذا ظهر بفراش كاتب مهذب يريد في أجره، ويطول عنده مكثه ومن كان عنده استعداد لشيء أعلى مما كان عليه آباؤه، وظهر عليه ذلك، فإنه يسعى إليه من نفسه، والجمعية تساعده عليه . .

والجمعية مهتمة بإنشاء قسم صناعي في مدارسها، ويشتغل فيه التلميذ بصناعة والده، مدة ستة . وإنها تعلم التلامذة بأنهم لوالديهم أولا، ثم للأقربين، ثم للأمة . . . وتنتزع من نفوسهم الميل إلى وظائف الحكومة . . بل من يتعلم في المدارس الأخرى، وفي أوروبا، يصبح مشغولاً بالأماني الباطلة التي لا تدرك . .[184] وليس عندنا لغة أجنبية، لأننا لا نعد التلامذة للوظائف والشهادات، وإنما نعدهم للعمل بالحرف والصنائع . .

كنت أحب أن يكون هذا التعليم عاما في البلاد، مسّا في جميع الطبقات، ثم

ينبغي بعده لكل طبقة أن تتناول من العلوم والفنون والدعات في المدارس الثانوية والعالية ما هي مستعدة له . . . هذا التعليم سلم يرتقي عبه الغني إلى التعليم العالي ، ويجعل الفقير على مقربه من الغني في الفكر والخلق ، فإما أن يجد فيلحقه ، وإما أن يحس الاستفادة منه بخدمته ومساعدته في أعماله وبالصدق والأمانة . فهذا التعليم لا يستغني عنه أحد ، حتى الحمّار والحمّال . »(١٨٥)

وطبيعي . فإن لأبناء الأغنياء من الإمكانيات ما يرتقي بهم إلى المدارس الثانوية والعالية بما فيها من علوم وفنون ، أما الشعب الفقير فليس أمام أبنائه إلا الاستفادة «بخدمة» الأغنياء ومساعدتهم في أعمالهم بالصدق والأمانة فقط لا غير . اللهم إلا النوابغ الذين ترتفع بهم عبقرياتهم عن مستوى الخدم للأغنياء!! . إن هذا هو جوهر «طبقية» التعليم عند الأستاذ الإمام ، مارسه في التطبيق بعد أن قدم له تصوراً نظرياً أشرنا إليه منذ قليل .

* * *

ويبدو أن الأستاذ الإمام قد استرجع النظر في تجربته بهذا الحقل قبل شهور من انتقاله عن هذه الحياة ، فأدرك أنه لم يحقق فيه النجاح الذي أمّله ، والذي تنازل في سبيله عن كثير من المواقف والأشياء .

فالمخلصون القائمون على شئون التعليم العام مصممون على «أن لا حق لأولاد الفقراء في نوع من التعليم الذي تقوم به الحكومة» . وهم لا يقيمون المدارس التي يستطيع خريجها «أن يمارس حرفة تقوم بمعيشته» . . ولقد قلت النفقات الحكومية على التعليم ، ورادت مصروفاته على أولياء الأمور «إلى حد أن صارت تربية لأولاد عبئاً ثقيلاً على أوساط الناس ، وإذا استمر هذا التزايد أمسى التعليم زخرفاً لا يتسنى التحلي به إلا في بيوت الأغنياء» . . وهو تعليم لا يكوّن الرجال المصلحين الذين حدثنا الرحالة بهم ، و«يستحيل أن يشبّ عالماً أو كاتباً أو فيلسوفاً ، فكيف بالنوابغ في شيء من هذا؟!» . أما تلاميذ مدارس الجمعية الخيرية الإسلامية فلم يتجاوزوا في حياته ٧٦٦ تلميذاً!! . .

وعندما استرجع الرجل هذه الصورة ، أثنى على تجربة محمد علي في التعليم ، وهو الذي سبق أن هاجمها أشد الهجوم . فقال : «إن التعليم في المدارس المصرية

من عهد محمد علي إلى سنة ١٨٨٢م كان مجانيا في كل هذه المدة، ولم نسمع هذا أن تنتج تلك المدارس عدداً من الرجال المتعلمين تعليما حقيقيا، ومعظمهم من الفقراء . . »[١٨٦].

فإذا أضفنا إلى ذلك أن هذا العالم نفسه (سنة ١٩٠٥م) قد شهد استقالته من مجلس إدارة الأزهر، بسبب الشعب الأزهري الذي دبره ضده الخديو عباس، مما أدى إلى يأس الرجل من شهوده إصلاح ذلك المعهد العتيق، أدركنا نحن وطأة ذلك الفشل الذي حاق بمشروعات الرجل في هذا الحقل التعليمي. ونحن نعتقد أن الرجل كان أهلاً لأن يحقق قسطا كبيراً من النجاح في هذا الميدان لو أنه اتخذ سبيلاً أكثر ثورية مما نحذ، لأن شيئا من الثوريه في هذا المجال كان كفيلاً بأن يجتذب إليه التيار الوطني الثوري الذي حاربه، وكفيلاً بإصلاح العيوب والسلبيات التي حفلت بها نظريته عن التربية والتعليم. ولا أدل على ذلك مما سبق أن أشرنا إليه من أن الجوانب الإيجابية في فكر هذا الرجل لا يستطيع أن يحققها إلا مجتمع ثوري يتبناها فيه ويدافع عنها رجال ثوار . . .

فليس غير المجتمع الثوري، وليس سوى الرجال الثوار من يستطيعون تطبيق الإصلاحات العميقه الجذور التي أراد الأستاذ الإمام تحقيقها في حياة الشرق وعقول الشرقيين. . وخطأ الرجل الأكبر أنه قد حدد أهدافاً كبرى، ثم اتخاذ لتحقيقها وسائل لا تستطيع أن تنهض بحمل عبء التطبيق لهذه الأهداف!! . .

## الأسرة والمرأة

(إن الأمة تتكون من البيوت (العائلات)، فصلاحها صلاحها . ومن لم يكن له بيت لا تكون له أمة .. أما النساء فقد ضرب بينهن وبين العلم بستار لا يدرى متى يرفع فأصبح حشو أذهانهن الخرافات، وملاك أحاديثهن النزهات، اللهم إلاّ قليلاً منهن لا يستغرق الدقيقة عدهن..!!)

محمد عبده

## الأسرة والمرأة

في عدد غير قليل من الآثار الفكرية التي خلفها لنا الأستاذ الإمام، نجد اهتمامه بالأسرة، وتركيزه على أن إصلاحها وإقامتها على أسس سليمة هما الضمان لتكوين المجتمع و لأمة على النحو الذي نريد من جهودنا في الإصلاح، لأن الأسرة هي اللبنة الأولى في هذا البناء الكبير..

فهو يتحدث عن أن «الأمة تتألف من البيوت (العائلات)، فصلاحها صلاحها، ومن لم يكن له بيت لا تكون له أمة وذلك أن عاطفة الراحم وداعية التعاون إنما تكونان على أشدهما وأكملهما في الفطرة بين الوالدين و لأولاد، ثم بين سائر الأقربين. فمن فسدت فطرته لا خير فيه لأهله، فأي خير يرجى منه للبعداء والأبعدين؟ ومن لا خير فيه للناس لا يصح أن يكون جزءاً من بنية أمة، لأنه لم تنمع فيه اللحمة البنية ـ التي هي أقوى لحمة طبيعية تصل بين الناس ـ فأي لحمة بعدها تصله بغير الأهل، فتجعله جزءاً منهم، يسره ما يسرهم ويؤلمه ما يؤلمهم، ويرى منفعتهم عين منفعته ومضرتهم عين مضرته، وهو ما يجب على كل شخص لأمته..»(١٨٧).

وهو يرى أن لهذا التلاحم الأسري دوراً في رعاية المحتاجين في المجتمع والعمراء من أهله «فصلاح البيت الصغير يحدث له قوة، فإذا عاون أهله البيوت الأخرى التي تنسب إلى هذا البيت بالقرابة وعاونته هي أيضاً، يكون لكل البيوت المتعاونة قوة كبرى يمكنه أن يحسن بها إلى المحتاجين الذين ليس لهم بيوت،

تكفيهم مئونة الحاجة إلى الناس الذين لا يجمعهم بهم انتسب[١٨٨]». فحقوق القرابة وفوائدها لاتقف عند من تربطهم علاقة النسب والقرابة فقط، ومن ثم فهي ليست بالعصبية، وإنما هي نقطة تجمع وانطلاق نحو التآخي الوطني العام.

ولقد كانت خلف هذا الاهتمام الكبير الذي أبداه الرجل تجاه إصلاح الأسرة أسباب كثيرة، بعضها فكري، وبعضها يرجع إلى تكوينه الريفي الذي يقيم وزنًا كبيرًا للترابط الأسري ووحدة البيوت. وهو في هذا الباب كان نموذجًا للفلاح المصري الأصيل بكل ما يحمل تجاه هذا الخلق من تقدير وتقديس. كما أن التفكك والانحلال اللذين كانا يزحفان على العلاقات الأسرية التقليدية كانا من الأسباب والعوامل التي أزعجت الأستاذ الإمام، واستمرت تركيزه هذا على هذا الجانب من جوانب الإصلاح. وهو قد أجرى في هذا الحقل بعض الدراسات، وخاصة في ميدان المحاكم وما تزخر به من قضايا تفسد العلاقات بين الأقارب وتفعل فعلها في تفكك البيوت. وعن إحدى دراساته هذه يقول: «إنني قد استنتجت بالاستقراء منذ كنت قاضيا في إحدى المحاكم الجزئية أن نحو ٧٥ في المائة من القضايا بين الأقارب بعضهم مع بعض، بما لم يحمل عليه غير الباعث وحب الوقيعة والنكاية - فهل من المعقول أن يكون الفساد في العلائق الطبيعية إلى هذا الحد من التصرم، ونتساءل عن تصرم العلائق الوطنية؟! هل يمكن بعد أن نفقد الروابط الضرورية بين العائلات أن نبحث عن الروابط للجامعة الكبرى؟ أو ليس هذا كمن يطلب الثمر من أغصان الشجر بعد أن جد أصولها وجذورها، وقطع أوصال عروقها، وغادرها قطع أخشاب يابسة؟!»[١٨٩].

ونحن نعتقد أن نظرة «مثالية» إلى العلاقات الأسرية كانت تسيطر على فكر الأستاذ الإمام، وأن جذور هذه النظرة المثالية كامنة في قيم المجتمع الريفي الزراعي، بما فيه من تقديس لروابط الأسرة، تلك الروابط التي تهزها من جذورها المجتمعات التجارية والصناعية، وما هي مجتمع المدينة من روابط عامة يمكن أن تقوم بين الناس مستحيية علائق البيوت وروابط العائلات. وهذه العلاقات الاجتماعية الجديدة تقوم في الكثير من الأحيان على حساب العلاقات والقيم الموروثة، ولكن النفس تظل مشغولة بالحنين إلى مثاليات العلاقات الأسرية القديمة، رغم تشبث الإنسان بالقواعد المادية للمجتمعات والبيئات الحديثة، وهي التي

تشمل تلك العلاقات . . فهو تناقض يقع فيه فكر المصلح وسلوكه، عندما يدعو للتقدم والتطور، وعندما نعثر عليه في المصائر التي تنتهي إليها الجوانب الطيبة من أخلاقيات المجتمع القديم. كما أنه تناقض تزيد من حدته أن غالبية التقدم والتطور و«التحديث» كثيراً ما تكون عرضة للتعلق، ومبتة الصلة بالقيم الموروثة للمجتمع والناس .

وفي هذا التناقض وقع فكر الأستاذ الإمام، عندما ظن أن صراعات الأقارب لا يحسن علاجها إلا «التعاطف وحب الوقيعة والكيد»، ولم يدرك أن قيم المجتمع الجديد في المعاملات المالية والنظرة إلى أمور الحياة هي التي أوجدت كل هذه المنازعات بين الأقارب والذات، لأنهم هم الذين تقوم بينهم وبين بعضهم مثل هذه المعاملات - بحكم الميراث ونحوه - قبل أن تقوم بينهم وبين غيرهم من الناس . . ولقد بذل الرجل جهداً إصلاحياً كبيراً في هذا الميدان. ويكفي أن نعلم أن أغلب جهده في إصلاح المحاكم الشرعية قد استهدف هذا الجانب من الإصلاح، إصلاح الأسرة، بوصفها اللبنة الأولى في المجتمع الذي يعيش فيه الإنسان .

* * *

وإذا كان حديث الأستاذ الإمام عن الإصلاح الأسري والعائلي - هذا الحديث الوعظي العام - قد كان، في جملته، كلاماً «شعرياً مثالياً» . . . فإن موقف الرجل من قضية المرأة - باعتبارها لبنة الأسرة الأساسية - كان من أعظم مواقفه واقعية وثورية، وهو من أبرز المواقف الإصلاحية التي شهدها العصر الذي عاش فيه . .

وبالإضافة إلى ذلك الحديث الذي تشتمل عليه هذه الدراسة، والذي يتناول دور الأستاذ الإمام في إخراج كتاب (تحرير المرأة) لقاسم أمين، والفكر الذي أودعه فيه، فإننا نورد هنا إشارات إلى موقفه من قضايا ثلاث كانت ولا تزال، في الجملة، من أهم القضايا التي تناضل المرأة من أجل كسبها والانتصار فيها على قيم الماضي البالية والمعوقات القائمة منذ قرون في هذا الميدان. وهي :

١ - قضية تعليم المرأة .
٢ - وتقييد طلاقها
٣ - وتعدد الزوجات

وفيما يتعلق بتعليم المرأة، يتحدث الأستاذ الإمام عن واقع الجهل الذي كانت المرأة تعيشه في عصره، وكيف أن «النساء قد ضرب بينهن وبين العلم بما يجب عليهن في دينهن أو دنياهن ستار لا يدري متى يرفع، ولا يخطر بالبال أن يعلمن عقيدة أو يؤدين فريضة سوى الصوم ..». وهو ينفي أن يكون هذا الجهل هو سبب العفة والحياء كما كان يزعم خصوم تعليم النساء، ذلك أن «ما يحفظ عليه من العفة، فإنما هو بحكم العادة وحارس الحياء، أو قليل جدًّا من موروث الاعتقاد بالحلال والحرام». وكيف أدى هذا الوضع بالنساء إلى أن أصبح «حشو أدمغتهن الخرافات، وملاك أحاديثهن الترهات، اللهم إلا قليلا منهن لا يستغرق الدقيقة عدهن..»[190]!!.

ولقد نادى الرجل، منذ وقت مبكر، بتعليم المرأة، وتمنى أن تنهض هذه القلة المستنيرة من النساء المتعلمات بتكوين جمعية نسائية تقيم المدارس لتعليم البنات، وحبذ هذا الدور لهن على ما يشغلهن من أمور السياسة واستقلال علية القوم في الصالونات[191]!!. وهو قد دافع عن هذه القضية متضامنا، من وراء ستار، مع تلميذه قاسم أمين فيما جاء بكتاب (تحرير المرأة) عن تعليم النساء.

وفيما يتعلق بتقييد فوضى الطلاق، تناول الأستاذ الإمام بحث هذه القضية الهامة في أكثر من أثر من آثاره الفكرية. فهو عندما قنن لمحاكم الشرعية قانونا تحكم بموجبه إذا تضررت الزوجة من عيوب زوجها، وضع سلطة الطلاق في يد القاضي في عدد من الحالات، وجعل من بينها حالة وقوع الضرر بالزوجة من الزوج «كالهجر بغير سبب شرعي، والضرب والسب بدون سبب شرعي»، و«حدوث النزاع» واشتداده مع عدم إمكان انقطاعه.. إلخ.. إلخ.. وهو بذلك قد جعل سلطة الطلاق بيد القاضي في عدد من الحالات[192]...

وعندما أراد أن يحدد الطريقة المثلى لتلافي فوضى الطلاق في المجتمع وكثرته، حدد هذه الطريقة في عدد من المواد القانونية المقترحة وهي:

المادة الأولى:

«كل زوج يريد أن يطلق زوجته، فعليه أن يحضر أمام القاضي الشرعي أو المأذون الذي يقيم في دائرة اختصاصه ويخبره بالشقاق الذي بينه وبين زوجته

المادة الثانية:

يجب على القاضي أو المأذون أن يرشد الزوج إلى ما ورد في الكتاب والسنة مما يدل على أن الطلاق ممقوت عند الله، وينصحه ويبين له تبعة الأمر الذي سيقدم عليه، ويأمره أن يتروى مدة أسبوع.

المادة الثالثة:

إذا أصر الزوج، بعد مضي الأسبوع، على بيه الطلاق، فعلى القاضي أو المأذون أن يبعث حكمًا من أهل الزوج وحكمًا من أهل الزوجة، أو عدلين من الأجانب إن لم يكن لهما أقارب ليصلحا بينهما.

المادة الرابعة

إذا لم ينجح الحكمان في الإصلاح بين الزوجين، فعليهما أن يقدما تقريرا للقاضي أو المأذون، وعند ذلك يأذن القاضي أو المأذون للزوج في الطلاق.

المادة الخامسة:

لا يصح الطلاق إلا إذا وقع أمام القاضي أو المأذون، وبحضور شاهدين، ولا يقبل إثباته إلا بوثيقة رسمية[١٩٣]»!!

بل لقد اعتبر الأستاذ الإمام أن هذا النوع من التحكيم «واجب» على ولي الأمر وعلى جماعة المسلمين. ومعنى ذلك أن الإثم يوهمال إقامته وتطبيق نظامه إنما

يلحق المجتمع الإسلامي بأسره حكاما ومحكومين ذلك أن إهماله يفضي إلى «فساد في البيوت بين الأولاد والأقارب، ومثل هذا الفساد مما يسري وينتشر حتى يؤدي الأمة بتمامها في صلاتها بعضها مع بعض، كما شوهد ذلك عند إهمال هذا الحكم الجليل من زمن طويل حتى كأنه لم يرد في التنزيل»[١٩٤]!!

وهو إلى جانب ذلك، يرى اشتراط نية الطلاق والعراق عند إيقاع يمينه، وأن يكون الطلاق جميعه واحداً رجعيا دائما حتى ولو وقع ثلاثا في مجلس واحد، ويستعين في هذه الأحكام بنظره مستنيره تجمع من مختلف مذاهب الملة الإسلامية ما يخفف عن الناس المصار المنازلة بهم في هذا الميدان..[١٩٥]

ولا أدل على عمق هذه النظرة، وثورية هذا الموقف من أن مجتمعنا لا يزال يناضل من أجل تطبيق هذه الإصلاحات حتى اليوم، وهو لم يصل لذلك بعد، رغم مرور نحو قرن من الزمان على دعوة الأستاذ الإمام لتطبيقها!!

أما موقف الرجل من مشكلة تعدد الزوجات، فلقد خلف لنا فيها آراء إصلاحية مازلنا ننادي بتطبيقها، ولم تطبق حتى الآن. وهذه الآراء قد جسدت القضية، كموقف إسلامي مستنير، يرى تحريم تعدد الزوجات إلا في حالة الضرورة القصوى، بل وحصر هذه الضرورة في حالة واحدة هي عجز الزوجة عن الإنجاب..

وفكر الأستاذ الإمام في هذه القضية شديد الحسم والوضوح، وهو أيضًا فكر قديم عرق بابه وحدد فيه موقفه منذ كان رئيسًا لتحرير الوقائع المصرية واستمر وفيا له حتى آخر حياته. ففي سنة ١٨٨١م يدعو إلى تقييد الشهوة الجنسية في الإنسان، ويرى التزام «الاختصاص بين الروح والزوجة» عندما يقول «إن سعادة الإنسان في معيشته، من صيانة وجوده في هذه الدار موقوفة على تقييد تلك الشهوة (الجنسية) بقانون يضبط استعمالها، ويضرب لها حدودا يقف كل شخص عندها، وبوجب الاختصاص بين الزوج والزوجة»[١٩٦].

وهو عندما يعرض لرأي الشريعة الإسلامية في التعدد، يقطع بأنها قد علقت إباحة التعدد على شرط التحقق من العدل بينهن، ويقطع بأن هذا العدل غير ميسور التحقق «كما هو مشاهد»، ومن ثم فإن الموقف هو وجوب الاقتصار على الزوجة الواحدة ما دام هناك ظن بعدم تحقيق هذا العدل المطلق المطلوب. فيقول:

« . قد أباحت الشريعة المحمدية للرجل الاقتران بأربع من النسوة، إن علم من نفسه القدرة على العدل بينهن، وإلا فلا يجوز الاقتران بغير واحدة، قال تعالى ﴿فإن خفتم ألا تعدلوا فواحدة﴾ (النساء ٣). فإن الرجل إذا لم يستطع إعطاء كل منهن حقها اختل نظام المنزل، وساءت معيشة العائلة . . أيبعد الوعيد الشرعي، وذلك الإلزام الدقيق الحتمي الذي لا يحتمل تأويلاً ولا تحويلاً، يجوز الجمع بين الزوجات عند توهم عدم القدرة على العدل بين النسوة، فضلاً عن تحققه؟!» . . وهو يفسر آية إباحة التعدد ﴿فانكحوا ما طاب لكم من النساء﴾ على ضوء قوله تعالى: ﴿فإن خفتم﴾ ويرى أن «اللازم حينئذ إما الاقتصار على الواحدة، إذا لم يقدروا على العدل، كما هو مشاهد . . . وإما أن يتبصروا قبل طلب التعدد في الزوجات فيما يجب عليهم شرعًا من العدل»[١٩٧]

على أن أحصر ما في فكر الأستاذ الإمام، مما يتعلق بتعدد الزوجات وأكثر صفحات هذا الفكر المتعلق بالأحوال الشخصية حسما ووضوحا وتحديدا، هي تلك الفتوى التي أجاب فيها على ثلاثة أسئلة تدور حول هذا الموضوع فنحن نلتقي في هذه الفتوى بعدد من الآراء والأحكام التي تلم بكل جوانب القضية، والتي حدد فيها الأستاذ موقفا شديد الصحة والتقدم، وذلك عندما رأى:

١ ـ أن نظام تعدد الزوجات، واعتياد هذا النظام، ليس خاصية من خصائص الشرق ولا قسمة أصيلة من قسمات الشرقيين التي يتميزون بها عن الغرب والغربيين فهذا النظام ليس موجودًا عند شعوب «التبت» و«المغول» مثلاً . . كما أن العرب قد عرف هذا النظام في بعض مراحل تطوره، وعرفه من الشعوب الغربية «الجرمان» و«الفرنجة». بل لقد أبيحه «بعض البابوات لبعض الملوك بعد دخول الدين المسيحي إلى أوروبا، كشرلمان ملك فرنسا، وكان ذلك بعد الإسلام» . أي إنه نظام مرتبط بظروف وعوامل ليست مقصورة على الشرقيين ولا ملازمة لهم، وهو لذلك يمكن أن يزول بزوال هذه الظروف . .

٢ ـ أن نشأة هذا النظام قد ارتبطت بزيادة أعداد النساء على أعداد الرجال في المجتمعات الحربية القديمة، ومنها المجتمع العربي الأول . وأن الذي أسهم في

شيوع هذا النظام هم أولئك الذين اختاروا لأنفسهم «الرياسة» و«الثروة» في هذه المجتمعات، فأخذوا في حيازة النساء لإشباع ما لديهم من شهوات..

٣ـ أن الإسلام ـ على عكس ما يزعم الكُتّاب الأوروبيون ـ لم يقر عادات الجاهلية وموقف الجاهليين من هذا الموضوع، وليس صحيحاً «أن ما كان عند العرب عادة جعله الإسلام ديناً»... ذلك أن الإسلام قد اتخذ من التعدد موقفاً إصلاحياً يهدف إلى إلغائه بالتدريج. فلقد كان التعدد مبيحاً دون حد محدود، فوقف به الإسلام عند حد الأربعة، وطبق هذا التحديد «بأثر رجعي». وفي حالات كثيرة، دخل الإسلام من في عصمته أكثر من هذا العدد ـ عشر نساء مثلاً ـ فتخلى بحكم إسلامه عما زاد على الأربعة منهن. ومن ثم، فإن الخطأ الذي وقع فيه الكُتّاب الأوروبيون الذين ظنوا أن الإسلام قد قنن عادات الجاهلية، هو نابع من قياسهم ودراستهم واقع المسلمين، وحسبانهم أن هذا الواقع هو موقف الإسلام.

٤ـ وأن الإسلام عندما أباح التعدد للحدود، إنما كان يريد الخروج من ظلم أشد. فلقد كان الرجال الذين يكفلون اليتيمات يتزوجون بهن طمعاً في مالهن، فقال لهم الإسلام «إن كان ضعف اليتيمات يجركم الى ظلمهن، وخفتم أن تقسطوا فيهن إذا تزوجتموهن، وأن يطغى فيكم سلطان الروحية فتأكلوا أموالهن وتستبدلوهن، فدونكم النساء سواهن فانكحوا ما يطيب لكم منهن من ذوات جمال ومال من واحدة إلى أربع» فهو تشريع يجب أن ينظر إليه على ضوء هذه الملابسات.

٥ـ أن الإسلام قد اشترط تحقق العدل المطلق في حالة التعدد، فإن ظن عدم تحقق هذا العدل المطلق، وجب الاقتصار على الزوجة الواحدة.. فالموقف ليس موقف الترغيب في التعدد بل التبعيض له، ولو عقل شرط العدل لما زاد المكثرون على الواحدة.

٦ـ ثم يعرض لنظام الرقيق، الذي كانت له بقايا محفوظة في بعض المجتمعات الإسلامية على عصره، فيبرئ الإسلام من هذا النظام، عندما يفرق بين أسيرات الحرب الشرعية المشروعة «التي قصد بها المدافعة عن الدين القويم أو

الدعوة إليه بشروطها» ـ وهي حروب قد انتهت منذ قرون وحلت محلها حروب السياسة ـ يفرق بين أسيرات هذه الحرب التي لم يعد لها وجود، وبين ضحايا نظام الرقيق الذي عرفه المسلمون طويلاً، والذي هو أمر غريب عن الإسلام، لا يعرفه ولا يقره.

ما لم تكتسبهن اللاتي يصلن لاحتياج أهلهن للرزق، والسودانيات اللاتي يجلبهن «الأشقياء السلبة المعروفون بـ«الأسبرجية» أمر هن منسوب إلى عادات الجاهلية، جاهلية الجركس و لسودان، ولا صلة لهذه الجاهلية بنور الإسلام.

٧ ـ ثم يصل الأستاذ الإمام في فتواه هذه إلى بيت القصيد من الموضوع عندما يحسم إجابة السؤال: هل يجوز منع تعدد الزوجات؟! ويجيب عن هذا السؤال الواضح بالجواب المحدد. نعم... لأن العدل المطلق شرط واجب التحقق... وتحقق هذا العدل «مفقود حتما» ووجود من يعدل في هذا الأمر هو أمر نادر، لا يصح أن يتخذ قاعدة.. كما أن في التعدد ضرراً محققاً يعم بالزوجات، وتأريثٌ للعداوة بين الأولاد. فللحاكم وللعالم، بناء على ذلك، أن يمنعا تعدد الزوجات مطلقاً اللهم إلا في حالة ما إذا كانت الزوجة عقيما، فإن للقاضي أن يتحقق من قيام هذه الضرورة ـ (ضرورة الإنجاب) فيبيح الزواج بأخرى غير الزوجة العقيم[١٩٨].

ونحن نعتقد أن الرجل بموقفه هذا قد استخرج من القرآن الكريم، بعقله المستنير، أحكامًا هي أشبه بالثورة على ذلك الواقع المتخلف الذي عاشته المرأة المسلمة، بسبب هذا التعدد، وما زالت تعيشه حتى الآن، وهي أحكام ما زالت في انتظار المشرع الذي يضعها في التطبيق..!

# الإصلاح الدينى

(يجب تحرير الفكر من قيد التقليد، وفهم الدين على طريقة سلف هذه الأمة قبل ظهور الخلاف، والرجوع فى كسب معارفه إلى ينابيعها الأولى... والنظر إلى العقل باعتباره قوة من أفضل القوى الإنسانية، بل هى أفضلها على الحقيقة . )

محمد عبده

## الإصلاح الدينى

فى أحريات حياة الأستاذ الإمام، وعندما شرع فى كتابة فصول يترجم فيها لحياته ويسجل بها سيرته، حدد الأهداف التى ارتفع بها صوته، وبذل فى سبيل تحقيقها جهده وحياته، فى ثلاثة أهداف:

١ ـ الإصلاح الدينى، وتحرير الفكر من قيد التقليد.

٢ ـ والإصلاح اللغوى، بجعل عاصرنا اللغوى والأدبى امتداداً لعصرنا الذهبى، وتخطى عصور الركاكة والعجمة التى غرق فيها أدبنا فى الشكليات والزخارف، والمحسنات..

٣. والإصلاح السياسى (قبل أن يهجر السياسة، ويتفرغ للمهذبين الأولين).

وإذا كانت دراستنا عن فكر الرجل قد اقتصرت حتى الآن على فكره السياسى وما يرتبط به من أفكار اجتماعية. فإن اكتمال الصورة لا يتأتى إلا بإلقاء الأضواء الضرورية على فكره فى الإصلاح الدينى، إذ هى ميدانه تلتقى معقرية الرجل متألقة مشرقة، وتظهر آثاره خافقة بكل ما هو بجانى، بل تكاد آثاره فى هذا الحقل وفى الإصلاح اللغوى والأدبى أن تحلو من السلبيات التى صادف الكثير منها فى فكره ومواقفه السياسية

* * *

والرجل قد حدد هدفه من الإصلاح الدينى، عندما قال عنه. إنه يعنى «تحرير

الفكر من قيد التقليد، وفهم الدين على طريقة سلف هذه الأمة قبل ظهور الخلاف، والرجوع في كسب معارفه إلى ينابيعها الأولى، واعتباره ضمن موازين العقل البشرى التى وضعها الله لترد من شططه، وتقلل من خلطه وخبطه، لتتم حكمة الله في حفظ نظام العالم الإنساني. وإنه على هذا الوجه يعد صديقًا للعلم، باعثًا على البحث في أسرار الكون، داعيًا إلى احترام الحقائق الثابتة، مطالبًا بالتعويل عليها في أدب النفس وإصلاح العمل — كل هذا أعده أمرا واحدا..

وقد خالفت في الدعوة إليه رأي الفئتين العظيمتين اللتين يتركب منهما جسم الأمة: طلاب علوم الدين ومن على شاكلتهم، وطلاب فنون هذا العصر ومن هو في ناحيتهم[١٩٩]».

ونحن لا نريد أن نفيض في عرض البناء الفكرى لشيه المتكامل الذى أقامه الأستاذ الإمام في هذا الميدان، وذلك لاعتقادنا أن النص الأمثل في تجسيد فكره هذا هو ذلك الذى فسر به ما فسر من سور القرآن وآياته.. فالرجل عندما جلس بالأزهر في بقية حياته الأخيرة كي يفسر القرآن الكريم، كان قد عزم على أن يكشف لنا مذهبه في الإصلاح الديني وتحرير العقل الإنساني، وإقامة الصلات الممكنة بين العلم والدين، أن يكشف لنا مذهبه في هذه القضايا في تفسيره للقرآن.. ولذلك فنحن نحيل القارئ لدراسة بنائه الفكرى المتكامل هذا على نصوصه في الجزأين الرابع والخامس من أعماله الكاملة، إذ فيهما سيأتي تفسيره لما فسر من سور القرآن وآياته.. ولكن الذى نود الإشارة إليه هنا هو تقدير الأستاذ الإمام للعقل الإنساني، ومكانته، وقدراته في البحث والنظر والوصول إلى حقائق الأشياء في هذا الكون وهذه الحياة.. وذلك بعد أن أشرنا إلى المكانة الرفيعة التي للدين في فكر الرجل، حتى أنه قد جعل منه المرتكز الأول والأساسي للنشاط الإنساني في حقل التربية والتعليم. وهذه الإشارات التي نود إيرادها هنا عن مقام العقل في الإصلاح الديني عند الأستاذ الإمام، يمكن أن نوجزها في عدد من النقاط. وذلك مثل:

١ - إعلاؤه شأن العقل في تفسير القرآن، وهو كتاب الدين الأول والأساسي، ورأيه في وجوب أن يطرح الذين يريدون تفسير القرآن تفسيرًا حديثا مستنيرًا، أن

يطرحوا جانب «رؤية» السابقين من المفسرين، وأن يتزودوا فقط بالأسلحة والأدوات اللغوية، وشيء من أسباب النزول، ومعلومات السيرة النبوية، ومعارف التاريخ الإنساني عن حياة الكون والشعوب التي يعرض لها القرآن الكريم

فهو يعتبر أن «رؤية» المفسرين السابقين قد ارتبطت بالمستوى العقلي ودرجة العلم التي بلغوها وتحصلت لمجتمعاتهم وبيئاتهم الثقافية. وليس بالضرورة أن يكون عقلنا واقفا عندما بلغوه فقط، ولا أن تكون حصيلت المكرية هي فقط ما حصلوه.. وهو لذلك يحدد منهجه في تفسير القرآن، ويدعو إليه عندما يخاطب أحد أعضاء جمعية (العروة الوثقى)، فيقول له. «داوم على قراءة القرآن، وتفهم أوامره ونواهيه، ومواعظه وعبره، كما كان يُتلى على المؤمنين والكافرين أيام الوحي. وحاذر النظر إلى وجوه التفاسير لأن لفهم لفظ مفرد غاب عنك مراد العرب منه، أو ارتباط مفرد بآخر خفي عليك متصله ثم اذهب إلى ما يشخصك القرآن إليه، واحمل بنفسك على ما يحمل عليه، وضم إلى ذلك مطالعة السيرة النبوية، واقفًا عند الصحيح المعقول، حاجزا عينيك عن الضعيف والمدخول[٢٠٠]».

٢ـ إعلاؤه شأن العقل كقوة من قوى الإنسان، عند مقارنته بالقوى الأخرى التي يتمتع بها هذا الإنسان. والأستاذ الإمام يقف في هذا الأمر قريبا جدًا من موقف الفلاسفة الإلهيين، ومنهم المعتزلة بين مدارس المتكلمين المسلمين. فهو يعتبر كل النتائج التي يصل إليها العقل سبلاً توصل إلى ذات الله، أي إن طريق العقل هو طريق معرفة الله، ولذلك فهو يقول: إن «العقل من أجل القوى، بل هو قوة القوى الإنسانية وعمادها، والكون جميعه هو صحيفته التي ينظر فيها وكتابه الذي يتلوه، وكل ما يقرأ فيه فهو هداية إلى الله وسبيل للوصول إليه». فليس هناك إذن صفحات في هذا الكون محظور على العقل الإنساني أن يطالعها ويرى فيها ما يراه، ذلك أن الحدود التي تحدد نطاق النظر العقلي هي حدود «الفطرة» لا «النصوص المأثورة»، فالله قد «أطلق للعقل البشري أن يجري في سبيله الذي سنته له الفطرة بدون تقييد..»، وما ذلك إلا لأن «العقل قوة من أفضل القوى الإنسانية، بل هي أفضلها على الحقيقة..»[٢٠١].

٣ـ وفيما يتعلق بالنصوص المأثورة عن السابقين، يفرق الأستاذ الإمام ما بين

القرآن وبين غيره من النصوص . . فعندما يتعلق بغير القرآن من النصوص لا يرى الرجل نقص حصانة تعلق من شأن ما يصل إليه من براهين ومعطيات، ذلك أن الرواة ورجالات السند، لا نستطيع نحن بما لدينا من معلومات، أن نحمل من مروياتهم هذه حجة تعلو حجة العقل الذي هو أقصى القوى الإنسانية على الإطلاق. . وعن قيمة هذه الأسانيد يتحدث الأستاذ الإمام إلى أحد علماء الهند فيقول له «ما قيمة سند لا أعرف بنفسي رجاله، ولا أحوالهم، ولا مكانهم من الثقة والضبط؟ وإنما هي أسماء تتلقفها الشايع بأوصاف بقلدهم فيها، ولا سبيل لنا إلى البحث فيما يقولون!!»[٢٠٢].

والأستاذ الإمام لا يكتفي في هذا الباب الذي تدخل فيه أحاديث الآحاد، وهي أغلب ما روي من أحاديث. لا يكتفي بثقة الراوي فيمن روى عنه، بل يطلب أن تتوافر لنا نحن مقومات ثقة في هؤلاء الرواة، وهو أمر مستحيل. فيقول «إن ثقة الناقل بمن ينقل عنه حالة خاصة به، لا يمكن لغيره أن يشعر بها حتى يكون له مع المنقول عنه في الحال مثل ما للناقل معه، فلابد أن يكون عارفا بأحواله وأخلاقه ودخائل نفسه، ونحو ذلك مما يطول شرحه ويحصل الثقة للنفس مما يقول الناقل[٢٠٣]».

وهكذا لا سبيل أمامنا ولا مفر من عرض هذه «المأثورات» على القرآن، فما وافقه كان القرآن هو حجة صدقه وما خالفه فلا سبيل لتصديقه، وما خرج عن الحالتين فالمجال فيه لعقل الإنسان مطلق ومفتوح.

أما فيما يتعلق بنص القرآن، فإن الأستاذ الإمام يسمو به عن مواطن الاشتباه، ويرتفع به عن منازل الجدل، لا يعرض طواهر آياته على معطيات العقل وبراهينه ومخترعات العلم وثمراته، وإنما يتحديد الإطار الذي يستلهم فيه الإنسان آيات القرآن الكريم، والإطار الذي يهتدي فيه الإنسان بالعقل والعلم دون أن يقع في خرق المخالفة لنصوص القرآن . . فالقرآن كتاب دين أولاً وقبل كل شيء، وهو في تعرضه لآثار الله في الأكوان لم يتعرض لها تعرض المدلي بالحقيقة وإنما تعرض المستهدف للعبرة والعظة. وعندما يعرض للحديث عن الطبيعة، لا يعرض لها عرض المقرر للقواعد العلمية، الداعي إلى الإيمان والالتزام بهذه القواعد. وإنما عرض من يستخدم هذه الأمور وسائل للبرهنة والاستدلال على وجود الفاعل في

هذا الكون وقدرته ووحدانيته «فالقرآن يذكر إجمالاً من آثار الله في الأكوان تحريكاً للعبرة، وتذكيراً بالنعمة، وحفزاً للفكرة، لا تقريراً لقواعد الطبيعة، ولا إلزاماً باعتقاد خاص في الحقيقة، وهو في الاستدلال على التوحيد لم يفارق هذا السبيل»[٢٠١]..

وهو يشير في هذا الصدد إلى محاولات البعض تكذيب نصوص القرآن التي عرضت لقصة الخليقة. (نشأة الحياة الإنسانية وقصة آدم) ـ بمقارنتها بنظريات العلم في هذا الميدان، فيذكر صراحة أن القرآن لا يلزم باعتقاد خاص في هذا الأمر، وأن آياته في هذا الموضوع لا تقرر للطبيعة القواعد، وإنما هي مسوقة لأهداف إلهية غايتها الهداية والموعظة وضرب الأمثال كي تتحرك الطاقات الخيرة والعاقلة في الإنسان إلى ما يحقق السعادة لنوعه ماديا ومعنويا.

ونحن إذا شئنا أن «نصنف» موقف الأستاذ الإمام هذا بين مواقف المفكرين، نستطيع أن نقول إن الرجل كان صاحب «سلفية عقلية» تميز بها عن مواقف «السلفيين» الذين اكتفوا بالموقف «السلفي النصوصي» وعن «العقلانيين» الذين انطلقوا من منطلق العقل فقط لا غير..

فأغلب الذين اتخذوا الموقف السلفي النصوصي، يراهم قد أعلوا من قدر النصوص المأثورة عن الأولين على قدر العقل، وهذا ما رفضه الأستاذ الإمام عندما أعلى من قدر العقل واعترف له بمكانه المتميز بين القوى الإنسانية المختلفة..

وأغلب الذين انطلقوا من منطلق العقل فقط، قد أهدروا قيمة النصوص المأثورة دون تمييز بين هذه النصوص. وهذا ما لم يصنعه الأستاذ الإمام عندما ميز بين ما هو متواتر لا يرقى إليه الشك، مثل القرآن الكريم، وبين ما جاءنا بواسطة رواة لا نستطيع التأكد من صدقهم وأسانيد لا نملك التحقق من سلامتها ووعائها بالمطلوب.. فالرجل يدعو إلى «سلفية» تعود بنا إلى ينابيع الدين النقية ونصوصه البكر وحقائقه الجوهرية. وهو يدعو إلى أن ننظر في هذه المنابع الأولى بملكة العقل العصري المستنير، وأن نسقط لذلك أساطير الأولين، وأن نرفض بعد ذلك كل ما يتعارض مع معطيات العقل العصري المستنير بعد نظره وبحثه فيما هو جوهري وبكري ونقي من عقائد الإسلام كما جاء بها كتابه الكريم.

# الإصلاح الأدبي واللغوي

(إن الأسلوب المليء بالمحسنات اللفظية، يعد ـ في اللسان العربي ـ أدنى طبقات القول، وليس في خلاء المنوطة بأواخر ألفاظه ما يرفعه إلى درجة الوسط).

محمد عبده

## الإصلاح الأدبي واللغوي

الدور الذي نهض به الأستاذ الإمام في النهضة الأدبية والإصلاح اللغوي لا يمكن بكلمة أدنى من كلمة «الثورة» أن تكون تعبيراً دقيقاً عن عظمته وعمقه وخطورته وآثاره في حياة مجتمعنا في هذا العصر الحديث.

فنحن إذا رجعنا إلى الدور الذي نهض به في تحرير (الوقائع المصرية)، وإلى ذلك «القسم غير الرسمي» الذي حرر فيه المقالات الطويلة والكثيرة، وقارنا هذه المقالات في أسلوبها بأسلوب عصرها، وفي مضامينها بمضامين الآخرين، استطعنا أن نقول إن محمد عبده قد استنهم لغة التحرير العربية في عصور ازدهارها الذهبية، وإن مقالاته في (الوقائع المصرية) هي الامتداد المتطور لرسائل الجاحظ (١٦٣ ـ ٢٥٥ هـ ـ ٧٧٥ ـ ٨٧٢م)، وإنه قد تخطى بحركته الإصلاحية هذه عصور الركاكة والضعف والمحسنات الشكلية التي أثقلت كاهل لغتنا طوال القرون التي حكم فيها المماليك والأتراك العثمانيون.

ولقد كان الرجل على وعي تام بذلك الدور الذي نهض به في هذا الميدان. فهو عندما يعرض للغة الصحافة في سنة ١٩٠٢م، وبخاصة «جرائد الأخبار»، يقول إن «ألفاظها وأساليبها» مما «يسوء أهل الذوق ويخيف أهل الغيرة على اللغة في الكثير الأغلب، فإنك ترى أولئك العجزة الضعفاء يخترعون ألفاظاً من عند أنفسهم، يستعملونها فيما يشاءون من المعاني، ويهشمون بها اللغة تهشيماً، فلا يبالون بما يقدمون أو يؤخرون، لا يرجعون في ذلك إلى معجم ولا يجرون على قاعدة،

فيريدون اللغة ضعفاً على ضعفها، ويصكون وجه الفصاحة، ويصفعون قفا البلاغة، وما ظنك بأمة تهان فيها ملكة العلوم وهي البلاغة؟!»

وعندما يتحدث عن المضامين التي تودعها هذه الجرائد أساليبها تلك يقول إنها كالشعر القديم «القائم على عمودي المدح والهجاء»!.

ولقد كان هذه أشد لدغا لصحافة النصف الثاني من القرن التاسع عشر. «الوقائع» قبل أن يهمس هو بتحريرها عندما كان «يشير فيها ما تحب الحكومة أن تنشره من أوامرها.. وبقية صفحاتها كانت وقفا على مدح أمير البلاد وبعض رجاله الفخام وإذا نكب الأمير أحد أولئك الرجال، وجد محرر الجريدة أوسع المجال بذكر مثالبه والنيل منه. فكانت قيمة الجريدة بمقدار ما تحتوي عليه. ولهذا لم يكن الناس يشترون فيها إلا جبراً»!!

و(روضة المدارس) و(وادي النيل) وغيرهما من الصحف التي «لم يكن الغرض من إنشائها إلا إظهار كل كاتب ما عنده من العلم، على زعمه، أفهم أم لم يفهم؟! أخذ القارئ حظاً منه أم لم يأخذ؟!» وهي الصحف التي «ماتت بموت أصحاب تلك الرغبة، ولم يرثها أحد من الناس[٢٠٥]».

وهذا النقد اللاذع لأساليب صحافة ذلك العصر يجرد لغة القوم من قيمة «الشكل» ومن قيمة «المضمون» معاً. ذلك أن الرجل كان صاحب نظرة علمية تربط، كما تربط نحن اليوم، بين شرف «الشكل» وشرف «المضمون». ذلك «أن هذا النوع من الكلمات (السجع) لم يراعوا في تحريره إلا رقة الكلمات وتوافق الحناسات، وانسجام السجعات، وما يشبه ذلك من المحسنات اللفظية، التي وسموها بالمحسنات البديعية، وإن كانت العبارات خلواً من المعاني الجليلة، أو فاقدة الأساليب الرفيعة، (هو) بعض ما في اللسان العربي وليس كل ما فيه. بل هذا النوع إذا انفرد بعد أدنى طبقات القول، وليس في خلاء الموطأة بأوخر ألفاظه ما يرفعه إلى درجة الوسط.[٢٠٦]».

ونحن إذا اتخذنا من هجران الالتزام بالمحسنات اللفظية، والتخلص من السجع المتكلف، ثم العودة إلى الجيد من أساليب العربية في التعبير، والالتزام بالأمثل لقولها، مع تطويعها للمضامين الحديثة. إذ أخذنا من هذه السمات ومن

تحققها علامة على نلوع لغتنا في العصر الحديث طورا جديدا تخطت به طور الركاكة الذى عاشته فى عصورها المظلمة. ستطيع أن نقول إن الأستاذ الإمام كان هو الرائد الذى اكتمنت على يديه للغتنا هذه القسمات، بالمجتمع المصرى، فى النصف الثانى من القرن التاسع عشر. والمرء يطمئن إلى هذا الحكم كل الاطمئنان إذا هو قارن هذه القسمات لدى الأستاذ الإمام بها لدى أبرز كاتبين سبقاه إلى التأليف والتحرير، وهما: رفاعة الطهطاوى (١٨٠١ ـ ١٨٧٣م)، وعلى مبارك (١٨٢٤ ـ ١٩٨٣م)، فكلاهما كان يسجع، بل يكاد يلتزم السجع وغيره من المحسنات اللفظية، وليس فيهما من تقاس لغته بلغة الأستاذ الإمام سلاسة وجزالة ودقة فى التزام قواعد العربية مع تطويعها كى تعبر عن الآفاق الرحبة لعقل الإنسان العربى الحديث

* * *

وهذا الراد الذى استمده الأستاذ الإمام من تراث العربية، واستعان به فى تطويرها، كان ثمرة لجهد رائد، غير مسبوق من أبناء العربية فى عصره، قام به الرجل فى الدعوة إلى إحياء تراثنا والارتباط به، وجعل تطورنا الحاضر والمستقبل امتدادًا لهذا التراث. قام الرجل بجهد الريادة فى هذا الحقل، بعد أن كان وقفًا على المستشرقين، ونهض بما نهض به من عبء، وأنجز ما أنجز من أعمال دون ضجة، أو صخب، حتى ليبدو للباحث المعاصر أن عزوف الرجل عن الضجة والصخب هو السبب فى إغفال هذه الصفحة من صفحات إنجازاته، فهى مهملة الذكر من أعجب الذين تعنو أصواتهم بالحديث عن التراث العربى الإسلامى، ولا يكاد أحد يعرف الأبعاد الحقيقية لحركة الريادة هذه التى فتح بها الأستاذ الإمام أمام الإنسان العربى باب حضارتنا العربية الإسلامية من خلال دعوته لتحقيق نصوص التراث ونشرها، ومن خلال قيامه بوضع المنهج العلمى للتحقيق، وأيضًا تطبيقه فيما حقق من نصوص.

ونحن نقول إن الرجل كان رائدًا فى وضعه للمنهج العلمى لتحقيق النصوص بين أبناء العربية فى العصر الحديث. وعندما نقول ذلك، فإننا لا نعنى بالتحقيق مجرد البحث عن «مخطوطات ومنسوخات» النص، ثم مقابلتها بغرض تقويم النص السليم على الصورة الأقرب إلى ما كتبه أو أملاه عليها صاحبه، فذلك ليس

أعقد ولا أهم ما في تحقيق النصوص. وإنما أعقد ما فيها. وهو ما وضع له الأستاذ الإمام المنهج ثم طبقه. هو نقد النصوص للوصول إلى حكم تطمئن له قواعد العلم بخصوص صحة نسبة هذا النص إلى من ينسب إليه، أو رفض هذه النسبة أو التشكيك فيها..

ونحن نعتقد أنه ليس بين المثقفين العرب الذين يستحقون وصف «المثقف» عن جدارة، من لم يعجب بدرجة أو بأخرى، ومن لم يستفد من زاوية أو أخرى بذلك المنهج الذي استخدمه الدكتور طه حسين والذي طبقه في نقده للنصوص عندما أخرج كتابه (في الشعر الجاهلي) سنة ١٩٢٦م، رغم تحفظ وتحفظ الكثيرين على إسقاطات هذا الكتاب على بعض قصص القرآن الكريم. ونعتقد كذلك أن حركة الثقافة تجهل تمامًا أن الشيخ محمد عبده قد تحدث عن هذا المنهج، واستخدمه قبل هذا التاريخ بأربعين عامًا كاملة، أي في سنة ١٨٨٦م!!.

كان ذلك أثناء وجوده بالمنفى في بيروت، عندما نُشِرَ كتاب (فتوح الشام) المنسوب «للواقدي» (١٣٠ ـ ٢٠٧هـ، ٧٤٧ ـ ٨٢٣م) ودارت من حول الكتاب وبسببه ضجة، فسأل البعض الأستاذ الإمام رأيه في هذا الكتاب؟ وهل هو للواقدي حقًا؟ فكتب مقالاً حول هذا الموضوع ضمنه أهم عناصر المنهج العلمي في نقد النصوص. وكان مما قال فيه عن كتاب (فتوح الشام) «إنني لو حكمت بأنه مكذوب عليه (أي على الواقدي)، مُخترع النسبة إليه، لم أكن مخطئًا، وذلك لأن الواقدي كان من أهل المائة الثانية من الهجرة، وكان من العلم بحيث يعرفه المأمون. وبوأصله وبكاته. وصاحب هذه المنزلة في تلك القرون، إذا نطق في العربية فإنما ينطق بملكتها، وقد كانت الدعة لتلك الأحيان على المعهود فيها من متانة التأليف، وجزالة اللفظ، وبداوة التعبير. والناظر في كتاب «الواقدي» يكشف له بأول النظر أن عبارته من صناعات المتأخرين في أساليبها. وما ينقل فيها من كلام الصحابة مثل خالد بن الوليد وأبي عبيدة وعمرهما.. لا ينطبق على مذاهبهم في النطق. بل كلما دقق المطالع في أجزاء قوله، يجد أسلوبه من أساليب القصاصين في الديار المصرية من أثناء المائة الثامنة والتاسعة، ولا يرى عليه لهجة المدنيين ولا العراقيين، والرجل مدني المنبت عراقي المقام.. ومثل هذا الكتاب كتب كثيرة كقصص الأنبياء المنسوب لأبي منصور الثعالبي، وكثير من الكتب المتعلقة بأحوال

الآخرة أو بدء العالم أو بعض حدائق المخلوقات المنسوبة إلى الشيخ السيوطي، وقصص روايات نسب إلى كعب الأحبار أو الأصمعي، ومن شاكلهما ممن عرف بالرواية فأولع الناس بالنسبة إليهم من غير تفريق بين صحيح وباطل. فجميع ذلك مما لا اعتداد به عند العلماء، ولا ثقة بما يدرج فيه..»[٢٠٧].

فهو يعتمد نص الكتاب معتمداً على:

١ ـ معيار لغة العصر الذي عاش فيه من ينسب إليه هذا الكتاب، وهو القرن الثاني الهجري. وبهذا المعيار يجد الكتاب أقرب إلى لغة القرن الثامن أو التاسع الهجري.

٢ ـ معيار ثقافة المؤلف اللغوية والأدبية، فمثل الواقدي في لغته وأدبه لا يكتب هذا الأسلوب.

٣ ـ معيار البيئة اللغوي للمؤلف.. وبهذا المعيار حكم الأستاذ الإمام بأن كتاب (فتوح الشام) هو من أساليب القصاصين في الديار المصرية وليس من ثمرات البيئة اللغوية والأدبية «للمدينة» حيث نبت الواقدي ولا «للعراق» حيث أقام.

٤ ـ معيار اللغة والأدب بالنسبة لمن تروى بهم النصوص المقتبسة في الكتاب وتنسب إليهم فيه الأقوال والأحاديث، مثل ما هو منسوب إلى خالد بن الوليد وأبي عبيدة بن الجراح في (فتوح الشام) مما لا يصدر عن مثلهما بعد معرفة لغتهما وأسلوبهما في ضوء اللغة والأسلوب للعصر الذي عاشا فيه.

ونحن نعتقد أن هذه المعايير، مع غيرها من المقاييس التي حددها الأستاذ الإمام في مقاله عن كتاب (فتوح الشام) تكون أهم عناصر المنهج العلمي في نقد النصوص وتحقيق نسبتها إلى أصحابها..

* * *

أما عن المنهج الذي حدده الأستاذ الإمام، وطبقه في ميدان النهوض بتقويم النص المأثور بحقل التراث العربي الإسلامي، فهو منهج لا يخالي إذ قلنا إنه مطابق لأحدث مناهج تقويم النصوص المتبعة الآن، والتي اتبعها من قبل من يعتد بهم من المستشرقين.

فهو لا يكتفي بمخطوطة واحدة للنص، بل يبحث عن مخطوطاته جميعًا، ويجري من أجل ذلك الاتصالات - يرسل بالرسل أو المراسلات إلى الأنحاء المختلفة من بلاد العالم الإسلامي، كما فعل في جمع مخطوطات (أسرار البلاغة) للجرجاني، وعندما أرسل «أحد طلبة العلم» كي «يقابل» النسخ التي نسخها هو من «طرابلس الشام» على النسخة المخطوطة في مكتبات الآستانة[٢٠٨] وكما فعل بكتاب الجرجاني ذلك (دلائل الإعجاز)، حينما لم تف المخطوطة التي لديه والأخرى التي لدى العلامة اللغوي محمد محمود الشنقيطي، بالغرض، فأرسل الأستاذ الإمام في نسخ مخطوطة «بغداد» ومخطوطة «المدينة»، وقام الشنقيطي بمقابلة النص وتقويمه على أربع مخطوطات[٢٠٩]... وكما فعل بكتاب (المدونة) للإمام مالك، فقد راسل في سبيل الحصول على نسخة كاملة من مخطوطها كلا من سلطان المغرب «مولاي عبد العزيز»، وقاضي قضاة «فاس» مولاي إدريس بن مولاي عبد الهادي.. ومما جاء في رسالته إلى سلطان المغرب، نلمس نوع الجهد الذي كان يبذل في هذا الباب، فهو يقول له بعد الديباجة: «... تعلقت الآمال بأن يكون لمولانا لفتة إلى العلوم الدينية، وإحياء ما اندثر منها، ونشر ما طوى من كتبها، لتتأدب النفوس بآدابها، وتحيى القلوب إذا انتصبت أسبابها بسببها فثقة بهذه المقاصد الجليلة، ألهمني الله أن أعرض على حضرتكم العلية أنه قد تألفت في مصر (جمعية لإحياء العلوم العربية)، وخاصة عملها أن تبحث عما كاد يفقد من كتب السلف، وتصحح نسخه، وتطبعه، حتى يجد بذلك ما اندرس من علوم الأولين، واحتجب عنا بمحدثات المتأخرين، وقد عنيت هذه الجمعية بطبع كتاب «علي بن سيدة» الأندلسي، في اللغة، المسمى (بالمخصص) وهي الآن تبحث عن نسخ (المدونة) الإمام مالك، حتى تحصل لها نسخة صحيحة، ثم تطبع هذا الكتاب الجليل.

وقد وجد من هذا الكتاب قطع في مصر، وقطع أخرى في تونس، وصارت هذه القطع في أيدي الجمعية، ولكن لم توجد إلى الآن نسخة كاملة يوثق بصحتها. وقد تأكد للعقير أن نسخة كاملة من الكتاب توجد في «جامع القرويين»، ويسهل على فضل مولانا السلطان - أيده الله وأيد به الدين أن يمدنا في عمنا، ويعيننا على ما يبتغي من الخير، بإصدار أمره الكريم أن ترسل إلينا هذه النسخة، إما بتسلمها

لنقابل عليها ما عندنا، ونسم منها ما ينقص من نسخ، ونعيدها إليه وإما مفرقة جزءاً بعد جزء، فكلما انتهى الغرض من جزء أرسل إلى مقره . . ويهدى لجامع عشر نسخ من الكتاب عند نهاية طبعه. .[٢١٠]».

وحول نفس المعنى يكتب إلى قاضي فصاة «فاس» طالبًا نسخة «جامع القرويين» هذه أو غيرها من نسخ المدونة[٢١١]». .

وإذا كانت هذه المراسلات وما سبقها من كلمات تكفي لتحديد معالم دأب الاهتمام لدى بديه الأستاذ الإمام باكتمال عناصر تقويم نص المخطوط، فيجب أن نقول إن نشاط الرجل هذا في ميدان التحقيق وتقويم النصوص، قد سبق تاريخ هذه المراسلات، بل وسبق قيام تلك الجمعية (جمعية إحياء العلوم العربية) ـ التي أنشأها في سنة ١٨٩٩م، وذلك لأن جهوده العملية في تحقيق كتب التراث قد بدأت منذ كان يُدَرِّس هذه الكتب في (المدرسة السلطانية) ببيروت في سني منفاه (١٨٨٥ ـ ١٨٨٩م)، والمنهج لدى جدده وسبق أن أشرنا إليه في نقد النصوص وتحقيقها قد كتبه في سنة ١٨٨٦م.

ويعد أكثر نصوصه تعبيراً عن كيفية تطبيقه لمنهجه في «تقويم» النص، و«مقابلة» النسخ المخطوطة بعضها مع البعض الآخر، ذلك الذي يلتقي به في تقديمه لتحقيق وشرح (مقامات بديع الزمان الهمذاني) الذي فرغ من تحقيقه في سنة ١٨٨٩م (١٦ رمضان سنة ١٣٠٦هـ)، أي قبل عودته إلى مصر فهو يتحدث عن هذه القضية فيقول: «وأما تصحيح متن الكتاب، فقد وفق الله له بتعداد النسخ لدينا، وإن عظمت شقة الاختبار فيها، لتباين الروايات، واتفاق الكثير منها على ما لا يصح معناه، ولا يستجاد مبناه، فكان الوضع اللغوي أصلاً نرجع إليه، والاستعمال العرفي مرشداً نعول عليه، ومكان المصنف بين أهل اللسان ميزان للترجيح، ومقياساً نعتمد به في التصحيح. فإن تعددت الروايات على معان صحيحة، أثبتنا في الأصل أولاها بالوضع، إن لتأييده بالاتفاق مع أكثر الروايات، وإما لتميزه بقرب معناه إلى ما اختلف به من أجزاء القول، ثم أشرنا إلى الروايات الأخرى في التعليق . .».

وإذا كانت هذه هي أهم العناصر لأدق المناهج في «مقابلة» نسخ المخطوطات وتقويم نصوصها، وأحدث هذه المناهج أيضًا، فلسوف ندهش إذا علمنا أن الأستاذ

الإمام قد وصل إلى هذا المنهج وطبقه دون أن يكون في ذلك مستمدًا على غيره من الذين سبقوه إلى تحقيق النصوص في العصر الحديث، وكانوا يومئذ من المستشرقين.. فالرجل يقول في هذا التقديم لمقامات بديع الزمان الهمذاني: إنني «استعنت الله على العمل.. وأقدمت على ذلك بلا سابق أقتفيه، ولا ذي مثال أحتذيه، ولا مادة لي إلا طبع عربي، وذوق أدبي، وأمهات اللغة الحاضرة، وأمثال العرب السائرة، ومقالات لهم على الألسن دائرة.[٢١٢]».

فنحن هنا إزاء موقف الرياده في تحقيق التراث ونشره بين أبناء الأمة العربية والإسلامية، اهتمامًا، وتمهيدًا للمنهج العلمي في نقد النصوص وتقويمها، وتطبيقًا لهذا المنهج، وجهدًا عظيمًا مبذولاً في هذا الحقل، توج بإقامة جمعية لهذا الغرض في سنة ١٨٩٩م، أي في ذات العام الذي عاد فيه إلى مصر من منفاه!!.

* * *

وهناك عنصر آخر يلقي ضوءًا هامًا على الغايات التي استهدفها الأستاذ الإمام من وراء النشاط في هذا الميدان.. فنحن قد قلنا إن الرجل كان يريد لتراث هذه الأمة أن يلعب دوره في تحديد حياتها العقلية، وأن يقدم لحاضرها ومستقبلها الغذاء الصالح للنمو، والتطور، وهو قد شاء بإحياء هذا التراث أن تتحطى هذه الأمة صفحات عصورها المظلمة وسنوات عثرها وتحللها، فتجعل من عصر ازدهار حضارتها الذهبي المنبع الذي تقف أمامه مسلحة بالاستنارة العقلانية الحديثة، لتعرف أمهات علوم السابقين.. وهذا هو السر في تنوع مواد التراث وتعدد علومه التي وقع عليها اختيار الرجل كي يبدأ بها هذا العمل العظيم.. فنظرة عجلى على أمهات الكتب التي نهض بتحقيقها وتصحيحها وشرحها، وتلك التي وضعها في حدود أعمال (جمعية إحياء العلوم العربية) تريانا أن الرجل كان صاحب نظرة شاملة إلى هذه القضية، وأن وراء هذه النظرة الشاملة رؤية عصر الظاهرة بأكملها.

ففي اللغة، نلتقي بمجهوده مع العلامة الشنقيطي في إخراج (المخصص) لابن سيده.. وهو من الأمهات في هذا الباب.

وفي البلاغة، نلتقي بكتابي الجرجاني (أسرار البلاغة) و(دلائل الإعجاز) وعندهما وقفت البلاغة العربية قبل عصر الانحدار.

وفي الفقه، نلتقي بكتاب الإمام مالك (المدونة)، ومقامه معروف في هذا الباب.

وفي المنطق، نلتقي بكتاب (البصائر النصيرية) للطوسي، ومبراته في بابه تحدث عنها الإمام في التقديم له، كما أن شروحه عليه تعد موسوعة عرض فيها الإمام فكر المسلمين في قضايا هذا العلم ومشكلاته[٢١٣].

وفي الأدب، نلتقي بكتاب (مقامات بديع الزمان الهمذاني)، وهو الذي جاء نموذج رائعا في تحقيق الأستاذ الإمام وتقويمه للنصوص

وفي الكتب الجامعة، نلتقي بكتاب(نهج البلاغة) لأمير المؤمنين علي بن أبي طالب، ومكانته في الفكر العربي، والتاريخ الإسلامي والسياسة والنصوص الأدبية أشهر من أن يجرى عنها الحديث... فلقد أجمعوا على أنه التالي في البلاغة بكلام الله وكلام الرسول ـ عليه الصلاة والسلام ـ.

وهكذا قدم الأستاذ الإمام نظرته هذه الشاملة والواعية إلى قضية إحياء التراث العربي الإسلامي، ومنهجه في عملية الإحياء هذه، وجهوده العملية في هذا الميدان.. قدم الأساس الموضوعي لذلك البناء الجديد الذي دعا إلى إقامته، وارتفع صوته مجيدا تشييده، وهو الإصلاح والتجديد بعقل الشرق وحياة الشرقيين.. والذي حدد له الرجل دعامتين تحرير العقل من قيد التقليد، وذلك بواسطة الإصلاح الديني. والنهضة الأدبية واللغوية، بجعل حياة العرب الأدبية الحديثة الامتداد المتطور لأكثر الصفحات إشراقا في تاريخهم الأدبي العظيم[٢١٤] وهما الأمران اللذان يكونان مع فكره السياسي أهم الأغراض التي رمى إليها وشاء تحقيقها من وراء ما قدم من فكر واتخذ من مواقف أثرت ومازالت تؤثر في حياة الشرق والإسلام حتى هذه الأيام.

* * *

بل لقد طرق الأستاذ الإمام، بميدان الإصلاح في حقل الآداب، بابا ما زال يحجم عن طرقه وفتحه الأعلب الأعم من علماء الدين باب «الفن»، رسما كان أو نحتا!! فالحركة الفنية التي يعبر أعلامها، بالرسم والنحت، عن وجدان الأمة،

فيحلدون لها القيم ويرقون ويهذبون منها الأذواق، ما زالت الأغلبية الساحقة من علماء الدين ينظرون إليها نظرهم إلى منكر ورجس من أعمال الشيطان! وحتى الذين لا ينظرون إليها هذه النظرة تراهم يحجمون عن إعلان قبول الإسلام لهذه الفنون، لأنهم أسرى روايات ومأثورات وردت في صحاح الأحاديث، وقفوا أمامها عاجزين عن التفسير، ناكصين عن البحث عن الملابسات التي قيلت فيها هذه الأحاديث، وعن التغير الذي أصاب الحياة فذهب بهذه الأسباب والملابسات. فالحديث النبوي الشريف: «إن أشد الناس عذابا يوم القيامة المصورون»[٢١٥]. وما روى في معناه لا يزال حجز ابين علماء الإسلام وبين إجازة الرسم والنحت والتصوير، إسلاميا، ومباركة دور الفنون في ترقية حياة المسلمين!..

لكن الأستاذ الإمام لم يصنع صنيع هؤلاء الحاجزين أو الناكصين.. بل شمل بتجديده واجتهاده هذا الميدان. «فالرسم (عنده) شعر ساكت، يُرى ولا يسمع، كما أن الشعر يُسمع ولا يُرى»!!.. وهذه الفنون - بعد ذهاب خشية عبادة شخوصها - قد عدت سبلا لترقية الذوق وحفظ التاريخ. فهي ميدان هام من ميادين «ذاكرة» الأمة التاريخية والفكرية. ولذلك فلقد رأى «أن الشريعة الإسلامية أبعد من أن تحرم وسيلة من أفضل وسائل العلم، بعد تحقيق أنه لا خطر فيها على الدين، لا من جهة العقيدة ولا من جهة العمل... وليس هناك ما يمنع المسلمين من الجمع بين عقيدة التوحيد ورسم صور الإنسان والحيوان لتحقيق المعاني العلمية، وتمثيل الصور الذهنية!»[٢١٦]

هكذا بلغ الأستاذ الإمام القمة في التجديد الديني[٢١٧] فكان - بحق - واحدا من أبرز العقول الإسلامية التي نظرت في أصول الإسلام ومنابعه الجوهرية والنقية بعقل مؤمن مستنير مستهدفا بذلك تجديد «ذهنية» المسلمين بواسطة تجديد «الدين»، وقائلا إن هذا هو طريق الإصلاح «الوحيد» «الطبيعي» و«المأمون»!

# تحقيق هذه الأعمال

## تحقيق هذه الأعمال

من الأمور المؤسفة حقًا أن تمر هذه الأعوام التي قاربت السبعين[٢١٨] على وفاة مثل هذا العلم العد المتعدد من أعلام فكرنا العربي الإسلامي الحديث، دون أن توضع أعماله الكاملة، مجموعة ومحققة، بين أيدي القراء والباحثين والمفكرين

ذلك أنا عندما نقرأ نصوص الرجل في مختلف فروع المعرفة التي طرقها عقله، وتحدث بها لسانه، وفاض بها قلمه، نجد أنفسنا بإزاء مفكر هو أشبه ما يكون «بالظاهرة الفكرية» التي ألمت بجوانب الفكر المختلفة والمتعددة في عصرها، ثم استشرفت، بطاقة غير عادية، آفاق المستقبل . . ومثل هؤلاء المفكرين الذين استوعبوا عصرهم وعبروا عنه في قلقه وتغيره وتطوره، لن تتأتى دراستهم والإحاطة بجوانبهم المتعددة، ومن ثم تكوين الآراء الدقيقة والموضوعية عن مواقفهم من العديد من القضايا والمشاكل، إلا بعد جمع أعمالهم الكاملة، وتحقيقها، ثم تبويبها التبويب الموضوعي والتاريخي معًا . . فذلك هو الشرط الضروري والأولي لائتلاف جزئيات رأيهم الواحد إزاء القضية الواحدة، بعد أن بعثرت الأحداث وظروف النشر وعوامل النسيان وكبت الحريات هذه الجزئيات، فاختفى بعضها، وتسرب بعضها إلى شخصيات أخرى . . . إلخ . إلخ وذلك هو الشرط الضروري أيضًا لوضع اليد على خط التطور الفكري لهذا المفكر في معالجته للقضايا التي بحثها، وتحديد عوامل هذا التطور الفكري وأسبابه . . وهل هو حقًا تطور طبيعي؟ أم أن هناك ظروفًا سياسية قد تدخلت فأملت على المفكر أشياء راعى

بها الزمان والمكان؟! فالتبويب الموضوعي والتاريخي معاً يضع النص في مكانه من القضايا العامة، ويربط هذا النص بالظرف التاريخي الذي قيل فيه، ومن ثم يعطي الباحث مفاتيح التحليل والتعليل والاستنتاج الدقيق والسليم.

وإذا كان هذا الأمر ضرورة ملحة بالنسبة لكل مفكر عملاق تحول بإنتاجه الفكري وتأثيره العلمي إلى «ظاهرة فكرية» كبرى، فإننا نعتقد أن نشر الأعمال الكاملة بالنسبة لمثل هؤلاء المفكرين، هو بمثابة إعادة تقديمهم إلى الحياة الفكرية مرة أخرى، بعد رحيل أجسادهم عن هذه الحياة، ومن ثم إتاحة أوسع الفرص والإمكانيات لفكرهم كي يقدم ويؤثر من جديد، خصوصاً تلك العناصر الصالحة منه لدفع حركة التطور والتقدم إلى الأمام. وهذا ما نعتقد أنا نحققه بالنسبة لفكر الأستاذ الإمام عندما نقدم إلى حركتنا الفكرية أعماله الكاملة، بعد جمعها، وتحقيقها، والتقديم بين يديها بالدراسة التي تفتح للقارئ المعاصر أبواب هذا العالم الفكري الرحب والخصب الذي أثمرته لنا حياة ذلك الإمام العظيم. وهذا الأمر بعينه، هو ما يجعلنا نكرر الأسف أن تمضي هذه السنون الطويلة على وفاة الأستاذ الإمام، دون أن تقدم أعماله الكاملة، محققة، إلى القراء والباحثين والمفكرين.

والأمر الذي يزيد نشر هذه الأعمال الكاملة ضرورة وإلحاحاً، أن أعمال هذا المفكر قد أصابها الخلط والاختلاط مع أعمال عدد آخر من المفكرين والكُتّاب، في مقدمتهم أستاذه جمال الدين الأفغاني، وتلميذاه رشيد رضا وسعد زغلول وغيرهم من المفكرين والكُتّاب.. وأن السياسة قد لعبت دوراً هاماً في هذا الخلط، بل وفعلت فعلها في تحريف بعض هذه الأعمال وحذف بعضها الآخر. وأن التجارة والكسب المالي قد لعبا أيضاً دوراً في هذا الخلط والاختلاط بين هذه الأعمال!

* * *

ونحن إذا تجاوزنا هذا التعميم في الحديث إلى التحديد، وجدنا أن فكرة جمع أعمال الأستاذ الإمام الفكرية لم تكن بعيدة عن أذهان تلاميذه وحزبه الفكري بعد وفاته.. ولكنها كانت موجودة، لا بهدف تقديم هذه الأعمال كاملة للباحثين والمفكرين، ولكن بهدف تقديم الأعمال والصفحات التي لا تغضب السلطة

الحاكمة في مصر يومئذ: سلطة الاحتلال الإنجليزي، والخديو عباس حلمي الثاني. ولقد وقف هذا الهدف وتلك الغاية من خلف تلك اللجنة التي دعا إلى قيامها، وأقامها سعد زغلول باشا بحكم علاقته الوثيقة بالإمام، وبصفته «عميد حزبه المدني، وأقوى أركانه». وذلك عندما علم هذا الحزب وذلك التيار الفكري أن الشيخ رشيد رضا يفكر في كتابة تاريخ للأستاذ الإمام، فحشدوا أن تقدم من صفحات هذا التاريخ حقائق تخرج مركزهم وعلاقاتهم بالسلطة الإنجليزية والخديو عباس. ولقد انتهى الأمر باشتراكهم مع الشيخ رشيد رضا في التأريخ للرجل، وفي تقديم الصفحات التي لا تعصب الإنجليز ولا الخديو من أعماله وأفكاره.. أي إن هذا التحريف قد انسحب على «التاريخ» كما انسحب على «الأعمال»!!

والشيخ رشيد رضا يحكي بنفسه هذه الوقائع، فيقول: إنه بعد وفاة الأستاذ الإمام أعلنت عزمي على كتابة تاريخه، فجاءني رسول من قبل الشيخ عبد الكريم سلمان، وقال لي: «إن أصدقاءه قرروا تأليف تاريخه بالتعاون بينهم، وهم به أولى». فقلت للمبلّغ: إن تأليف تاريخين لهذا الإمام الكبير ليس بكثير ولا كبير، فليكتبوا ما عندهم، وأنا أكتب ما عندي. ثم أرسل إليّ عميد حزبه المدني وأقوى أركانه، سعد باشا زغلول.. فجئته، فبلّغني أنه هو وإخوانه من مريدي الإمام وأصدقائه يرون أن أتولى كتابة تاريخه، وأن يساعدوني بما لديهم من المواد والمعلومات، ثم يساعدوني على طبعه ونشره بالمال، بشرط أن أطلعهم على عملي وأستشيرهم فيه، فإن كثيراً من سيرته، رحمه الله، كانوا يعدون متكتمين معه فيه، ويعدون من بعده مسئولين عنه. فأجبته: إني لست إلا واحداً منكم، بل أنا أصغركم، ولا أستغني عن مساعدتكم ومشاورتكم، ولا أحب الخروج عما ترونه من مصلحتكم.

وفي إثر ذلك، اجتمع بدعوة منه الشيخ عبد الكريم سلمان، وحسن باشا عاصم، ومحمد بك راسم، وقاسم بك أمين، والشيخ عبد الرحيم الدمرداش، وقرروا ندب أحدهم. فنحى باشا زغلول ليكون نائبا عنهم في التعاون والتشاور معي في العمل. وكان هو المتصل من جمعيتهم بسمو الخديو، ومحيطا بسياسته وسياسة الإنجليز في الأمور علما، وهما الحسّاسان الدقاق يحسب لرضاهما وسخطهما كل حساب. وطلعوا حمودة بك عبده ذلك، وأنه يرضيهم أن يعطيني ما عنده من مواد التاريخ[٢١٩]».

وعندما نعلق الأمر بأعمال الأستاذ الإمام الفكرية، نجحص الجهد عن عمل هزيل ومشوه ومعيب، تمثل في الجزء الثاني من تاريخ الأستاذ الإمام، وهو الذي سمي بجزء (المنشآت).

أما أنه هزيل، فلأنه لا يضم من أعمال الرجل الفكرية إلا النذر اليسير، إذا ما قيس بما هو حقًا للإمام، لا يكاد يبلغ سدس حجم أعماله الفكرية!!

وأما أنه مشوه، فلأن السياسة، كما قدمنا، قد لعبت لعبتها في المواد التي وضعت فيه. ونحن نقرأ للشيخ رشيد رضا - وهو الذي وضع اسمه على هذا الجزء، باعتباره الجامع له - أن فتحي زغلول باشا قد اقترح أن تحذف من مواده خصوصًا مقالات العروة الوثقى - ما يغضب الإنجليز، فيقول: «وأما ما كان منها خاصًا بالسياسة، ومسألة مصر والسودان، وتهييج العالم الإسلامي والهند على الدولة الإنجليزية، فقد وافقته (أي فتحي زغلول) على تركه، وعدم نشر شيء منه في منشآته، لأن الحرية في مصر لا تتسع لنشرها. . وأما المقالات الإصلاحية البحتة التي بث الحكيمان (الأفغاني والإمام) فيها الدعوة إلى جمع كلمة المسلمين . . فقد اتفقنا على نشر أكثرها، وترك ما تعده إنجلترا تحريضًا عليها منها ولكنه أشار أيضًا بحذف جمل من بعض المقالات مما وافقته عليها إلا كرهًا. .»[٢٢٠]! !

فإذا علمنا أن الذي قدم إلى رشيد رضا مقالات الإمام في (الوقائع المصرية) كان هو فتحي زغلول باشا، إذ هو الذي «نسخ مقالات الأستاذ الإمام الإصلاحية من جريدة الوقائع المصرية الرسمية، إذ كان يقتني مجموعتها[٢٢١]»، أدركنا ما خفي هي الأخرى من تشويه بعمل «الاختيار» و«الحذف» اللذين توجب عدم إغضاب سلطات الاحتلال والخديو عباس في ذلك الحين. .

وأما أن هذا العمل معيب، فلأنه لم يقع على أسس التحقيق العلمي للنصوص، فنسبت محتوياته إلى الأستاذ الإمام، على حين أن الكثير منها ليس له، وليس من الإنصاف ولا من الأمانة أن ينسب إليه دون أصحابه الحقيقيين. وهذه قضية على جانب كبير من الأهمية، ولم تنطبق فقط على جزء (المنشآت) هذا، بل انسحبت على الكثير من آثار الأستاذ الإمام. . ومن هنا تأتي أهمية جهد «التحقيق» الذي بذلناه ونبذله في إخراج هذه الأعمال، بعد جهد «الجمع» لها من عدد كبير جدًا من

المراجع والمصادر والمظان وهو «المجمع» الذي استعنا فيه أيضًا بقواعد التحقيق العلمي لتمييز ماهو للإمام مما هو لغيره من المفكرين والكُتّاب

ونحن إذا شئنا ضرب الأمثلة على ذلك الخلط الذي وقع فيه من تعرض لنشر نصوص الأستاذ الإمام من قبل، وبخاصة الشيخ رشيد رضا ـ مع علمه وفضله وإمامته في الفقه والتفسير والإصلاح ـ وهو الخلط الذي برئت منه طبعتنا هذه بحكم اعتمادها على التحقيق العلمي لنصوص . إذا شئنا أمثلة على ذلك وجدنا الكثير والكثير . ولكنا نكتفي هنا بتقديم حديث موجز عن أهم النصوص التي كانت موضع الخلط والاختلاط، والتي تحسم طبعتنا هذه الموقف في عصيه نسبتها إلى كاتبها الحقيقي وصاحبها الأصلي . وهذه النصوص هي:

١ ـ رسالة الواردات في سر التجليات
٢ ـ رسالة المدبر الإنساني والمدبر العقلي الروحاني.
٣ ـ الحاشية المكتوبة تعليقًا على شرح جلال الدين الدوّاني لكتاب العقائد العضدية.
٤ ـ بحث: العلم وتأثيره في الإرادة والاختيار.
٥ ـ مقال: الشورى
٦ ـ مقال: في الشورى والاستبداد.
٧ ـ تاريخ إسماعيل باشا (مصر وإسماعيل باشا).
٨ ـ ما حذف من مقالاته في (الوقائع المصرية) وعددها واحد وثلاثون مقالاً.
٩ ـ العروة الوثقى.
١٠ ـ مقاله: المسألة الهندية
١١ ـ تفسيره للقرآن الكريم.
١٢ ـ كتاب تحرير المرأة (الفصول التي كتبها فيه).

وعلى كل نص من هذه النصوص نقدم حديثًا موجزًا، يلخص قضيته وإشكاله، ويحدد منهجنا في التحقيق الذي استخدمناه في تحديد نسبته إلى صاحبه . . وهو الأمر الذي تتفرد به طبعتنا هذه و تتميز وتمتاز على كل ما سبقها من طبعات أخرجت بعض هذه النصوص مفردة ومتفرقة في العقود التي انتهت من هذا القرن الذي نعيش فيه.

### ١ـ رسالة الواردات في سر التجليات

وهي رسالة صغيرة تقع في طبعة حرء (المنشات) في سبع عشرة صفحة، وتتألف من مقدمة تليها اثنت عشرة «واردة»، أي فكرة أو قصيد، ثم خاتمة من بضعة سطور. . وهي رسالة فلسفية صوفية على قدر كبير من العمق، تعكس قدرة فائقة وتمكن غير عادي لدى صاحبها على البحث في هذا المبحث الصعب، وارتياد هذا المجال الذي لا يقدر على ارتياده إلا النفر اليسير من المفكرين

فإذا علمنا من مقدمة هذه الرسالة ـ أن تاريخ تحريرها هو سنة ١٨٧٢م (١٢٩٠هـ)، بدأنا بشك في صحة نسبتها إلى الشيخ محمد عبده، فهو يومئذ لم يكن قد تجاوز الثالثة والعشرين من عمره، وكان بينه وبين التخرج في الأزهر وبيل العالمية خمس سنوات وأهم من ذلك كله، فإن صحبته للأفغاني، التي كونت هذا الجانب من تفكيره، لم يكن قد مضى عليها سوى عام واحد فقط!! وليس بالأمر المعقول أن يبلغ الشيخ محمد عبده في ذلك العام المستوى الفلسفي الصوفي الذي يجعله قادراً على تحرير هذه الرسالة بحال من الأحوال.

والأمر الذي يزيد من غرابة نسبة هذه الرسالة للشيخ محمد عبده[٢٢٢] أن مقدمتها ـ وهي للشيخ محمد عبده ـ تشهد بأن هذه الرسالة لجمال الدين الأفغاني، وأن دور الأستاذ الإمام فيها إنما هو «التأليف»، بمعنى الجمع والصياغة، وأيضاً «التبييض». . فهو في المقدمة يقول: «أما بعد، فيقول محمد عبده بن عمده بن حسن خير الله، الناشئ بإقليم مصر بمحلة البحيرة بقرية تسمى محلة نصر، خادم خدمة الحكمة، المعرض عن نحو الكلام والكلمة. .» ثم يمضي في أسلوب السجع هذا متحدثاً عن رغبته في الحكمة، وكيف دلوا له بأنها حرام لا يحل النظر في علومها، حتى «أشرقت شمس الحقائق، فوضح لنا رقائق الدقائق، بوفود حضرة الحكيم الكامل، والحي القائم، أستاذنا السيد جمال الدين الأفغاني، ما زال لثمار العلوم جانيا، فرجوته في شيء من ذلك، فأجاب والحمد لله على ذلك، وكان ذلك في سنة ١٢٩٠، فلما بذلك طرائف النحف فأومأ إلينا بكليات هذه جزئياتها، وآيات هذه بيناتها، وذلك على فترة من الحكمة، فكأنه عيث أرسل لإحياء تلك النعمة، وسميته رسالة الواردات، في سر التجلبات، وأقول وبالله التوفيق»

ثم تتتابع «واردات» الرسالة بعد ذلك، «واردة» بعد، «واردة»، وذلك بعد أن حدد الأستاذ الإمام صراحة أنها لأستاذه الأفغاني، وأنها حرثيات من الكلمات التي أجاب بها وأومأ إليها ومع ذلك فلقد نسبت هذه الرسالة، عندما طبعت بعد وفاة الأستاذ الإمام إليه، ولم تنسب لصاحبها جمال الدين الأفغاني.

على أن هذه الرسالة التي نجد فيها مقدمة مقطوعا بأنها للأستاذ الإمام، وما بعد المقدمة مما قطع الأستاذ الإمام بأنه للأفغاني، هذه الرسالة تمدنا بحقيقة هامة جدا استعنا بها في تحقيق نصوص الأستاذ الإمام، وتمييزها، من نصوص أستاذه الأفغاني في هذه الفترة الأولى من فترات تكوين الإمام وتحصيله وإنشائه . . وهذه الحقيقة هي أن الأستاذ الإمام كان يلتزم السجع في أسلوبه في هذه الفترة من حياته، وأنه قد استمر ملتزمًا له حتى بدء عمله في (الوقائع المصرية) سنة ١٨٨٠م، وبعد ذلك تخلص منه . . . بينما نجد أسلوب الأفغاني خاليا من هذا السجع . . . فمقدمة رسالة الواردات يلتزم السجع، وكل الرسالة تخلو منه . .

ويشهد لملاحظتنا هذه أيضًا أننا نقرأ في (الأهرام) بالعدد ٤١ من سنته الأولى (سنة ١٨٧٦م) مقالاً يقرظ كتاب (التحفة الأدبية) الذي ترجمه عن الفرنسية الخواجة حنين نعمة الله حوري وهذا المقال نشرته «الأهرام» منسوبًا للشيخ محمد عبده. ولكننا نجد نصفه الأول للشيخ محمد عبده، ونصفه الثاني للأفغاني، إذ يقول الشيخ محمد عبده في منتصف المقال «وإني لا أستطيع أن أذكر من مزايا هذا الكتاب فوق ما أفاده حضرة الأستاذ الأكرم، والفيلسوف الأعظم، الذي شرف بذكر اسمه مسامع القاصي والداني، جناب السيد جمال الدين الأفغاني». وهاك ما قال: . . .» ثم يمضي قوسا ليورد كلام الأفغاني، فإذا هو خال من السجع، على حين أن النصف الأول من المقال، الذي كتبه الأستاذ الإمام قد التزم فيه السجع باستمرار . . .

وشاهد آخر على هذه الملاحظة الهامة، نجده في مقالي (فلسفة التربية) و(فلسفة الصناعة) اللذين نشرا باسم محمد عبده، وقال في مقدمة كل منهما إن عمله فيهما إنما هو العرض لدروس الأفغاني التي ألقاها في مجلسه على تلاميذه واستخدم في الأول تعبير قال الأفغاني «مامعناه»، ونبه في الثاني أن دوره لا يعدو أن «أودع

بعض المعاني قوالب العبارات» فنحن نجد الأسلوب هنا خالٍ من السجع، بينما نجد مقاله المنشور في (الأهرام) بعد ذلك عن «العلوم الكلامية، والدعوة إلى العلوم العصرية»، ملتزمًا للسجع باستمرار..

وهذه الشواهد المادية المستخرجة من النصوص المقطوع بنسبتها إلى كل من الشيخ محمد عبده وجمال الدين الأفغاني، تقطع بأن أسلوب الإمام في هذه الفترة من حياته كان ملتزمًا للسجع عندما يشاء، وأن الأفغاني لم يكن يسجع في أسلوبه. وتثبت أيضًا أن محمد عبده كان يتخلى عن السجع عندما يعرض ويصوغ آراء الآخرين وكتاباتهم، وعندما «يؤلف» و«يبيض» الأمالي التي تملى عليه في ذلك التاريخ... وهذه حقيقة هامة استخدمناها معياراً لتمييز نصوص الإمام من نصوص غيره في هذه المرحلة الأولى من مراحل حياته في التحصيل والإبداع والإنشاء.

**٢. رسالة المدبر الإنساني والمدبر العقلي الروحاني:**

تشغل هذه الرسالة ثلاث عشرة صفحة في جزء (المنشآت) وموضوعها فلسفي يدور حول عنصري «الروح والجسد» اللذين يكونان جُماع ذات الإنسان.

والأمر الذي استلفت أنظارنا إلى عربية نسبة هذه الرسالة إلى الأستاذ الإمام، وجعلنا نشك بادئ ذي بدء في هذه النسبة، هو أن الرسالة خالية من السجع في الأسلوب، وهو ما التزمه الأستاذ الإمام في هذه المرحلة الأولى من حياته الفكرية. وضاعف من شكوكنا كذلك أن منشورات الإمام التي نشرها في تاريخ لاحق لهذه الرسالة يلتزم في أسلوبها السجع باستمرار. فهو قد نشر هذه الرسالة الخالية من السجع «بالأهرام» في العددين ١١ و٢٣ في ٣٠ ديسمبر سنة ١٨٧٦م، في حين نشر مقالين مسجوعين بعد هذا التاريخ بكثير، أحدهما عن «العلوم الكلامية والدعوة إلى العلوم العصرية» بالعام التالي في العدد ٣٦ من «الأهرام»، والآخر عن «التحفة الأدبية» بالعدد ٤١ من نفس الجريدة في سنة ١٨٧٧م.

ولكن هذه الشكوك القوية قد ظلت رهنا دون أن نحسم برأي قاطع في أسبابها،

وما كنا لنحسم في هذه الأسباب لمجرد الشكوك، حتى وإن كانت على هذا النحو من القوة والمنطقية والاطراد. . .

وأثناء مطالعتنا للتأبين الذي أبنت به صحيفة (اللواء) الأستاذ الإمام عقب وفاته، وجدنا المفتاح الذي كشف لنا عن صاحب هذه الرسالة، والذي علمنا منه أنها رسالة مترجمة، وليست مؤلفة، وأن مترجمها هو علي باشا مبارك، وأنه دفع بها إلى الشيخ محمد عبده ليصوغها في قالب فصيح، وأن هذه الصياغة كانت مائحة إعجاب الوزير بالشيخ الشاب، فكافأه على ذلك، واستلفت إلى كفاءته الأنظار. . تقول «اللواء»: «وأول نجم أضاء في سماء حظ العقيد، أن المرحوم علي مبارك باشا، باطر المعارف، ترجم رسالة في (الروح والجسد)، ثم أعطاها للأستاذ العقيد يكتبها في قالب فصيح، لما بلغه عنه من زيادة الاقتدار، فكتبها بعبارة بليغة، أعجب بها علي مبارك باشا، وأراد أن يكافئ العقيد فعينه معلما لأولاده[٢٢٣]» وهكذا اطردت القاعدة، واستمر لنجم علامه على إنشاء الإمام في هذه المرحلة من حياته، كما اطرد تخلفه عنه عندما يكون النص لغيره يجري هو فيه الصياغة وإصلاح العبارة وإعادة العرض والتحرير.

### ٣ـ التعليقات على شرح الدواني للعقائد العضدية:

هذا النص هو عبارة عن كتاب كبير، جاء في صورة تعليقات ـ (حاشية) ـ على شرح جلال الدين الدواني[٢٢٤] على العقائد العضدية، لصاحبها عضد الدين الإيجي[٢٢٥]. . وهو نص فلسفي على درجة عظمى من الأهمية والخطورة في العلوم الإلهية، لا يدانيه نص آخر من النصوص التي كتبت بمصر في هذه القضايا، في تلك الفترة من التاريخ.

والأمور التي بعثت على شكنا في نسبة هذا النص إلى الأستاذ الإمام محمد عبده كثيرة، في مقدمتها:

أولاً: أن الفراغ من تحرير هذا النص قد حدث «في أواخر ذي الحجة» سنة ١٢٩٢هـ أي أوائل سنة ١٨٧٦م. ولا نعتقد أن أربع سنوات من صحبة الشيخ محمد عبده للأفغاني كافية لتبلغ به هذا المستوى الفلسفي غير العادي في أمور هي

أعقد ما عرض للفلاسفة والمتكلمين منذ أن عرفت الفلسفة وعرف علم الكلام.
ولقد كان الشيخ محمد عبده لا يزال حتى ذلك التاريخ طالبا في الأزهر، لم يتخرج بعد، كما أن مضامين مقالاته الإنشائية المنشورة حتى بعد هذا التاريخ كانت لا تزال بسيطة، بل وسطحية جدا إذا ما قورنت بهذا النص الفلسفي العميق.

ثانيا: أن هناك اختلافا بيّنا، في مستوى العمق، وأيضاً في بعض وجهات النظر، بين هذا النص وبين النص الآخر الذي أودعه الأستاذ الإمام آراءه الكلامية بعد ذلك، وهو (رسالة التوحيد). ولا يحق لأحد أن يحتج بأن آراء الرجل ربما تطورت، وبأن (رسالة التوحيد) ربما جاءت دون تعقيد لأنه قد ألفها ككتاب مدرسي، لطلبة المدرسة السلطانية ببيروت أولاً سنة ١٨٨٦م ـ سنة ١٣٠٣هـ ثم في مصر بعد عودته إليها من بيروت..

ذلك أن الحجة الثانية إذا صحت فإن الأولى لن تصح، وهي المتعلقة بتطوره الفكري؛ إذ لو كانت أفكاره التي أودعت (التعليقات على شرح الدواني للعقائد العضدية) قد تطورت، لعدلها عند طبع هذه التعليقات، خصوصا وهو لم يعزم على طبعها إلا في أواخر حياته، أي بعد تأليفه لرسالة التوحيد.

ثالثا: أن أسلوب هذه التعليقات خال من السجع، في حين أنها مكتوبة في مرحلة كان أسلوب الأستاذ الإمام لا يخلو فيها من السجع الملتزم إلا عندما يكون النص لغيره، وتكون له فقط الصياغة والتحرير.

رابعًا: أن سياق التعليقات و«ش» تأليفها يقطعان بأن كاتبها كان يدرّس (شرح الدواني للعقائد العضدية)، وأنه كان يلقي بهذه التعليقات وهو يشرح القضايا التي عرض لها كل من «الإيجي» و«الدواني»، و«الدواني» بالذات. ولم يذكر أحد ممن أرخ للإمام في فترة حياته تلك أنه قرأ على تلاميذه، ولا على طلبة الأزهر الذين كان يعيد عليهم دروس الأفغاني التي كان يلقيها ببيته في «خان الخليلي»، لم يذكر أحد ممن أرخ لحياة الإمام في هذه الفترة أن (شرح الدواني للعقائد العضدية) كان من الكتب التي شرحها لزملائه الطلاب.

خامسًا: أننا نجد العلاقة قائمة، بل وقوية، بين جمال الدين الأفغاني، وبين «الدواني»، وأيضًا «العضد» فهما من بين الفلاسفة والمتكلمين والمتصوفة الذين

قرأ لهم وخالط فكرهم في أدوار التكوين الفكري لعقله العلمي، ودلك إلى جانب ابن سينا والغزالي وابن رشد والإمام الرازي وابن خلدون، والسهروردي، والكاتبي، والشيرازي.. إلخ.. إلخ.. [٢٢٦].

وأكثر من ذلك، فإن الذين أرخوا لهذه الفترة من حياة الأفغاني في مصر يقعدون بأن (شرح الدواني للعقائد العضدية) كان من بين الكتب التي شرحها لطلاب علمه في منزله، وأنه قد علق عليها بما عهد عنه إزاء الكتب التي كان يشرحها ويتخذ من قضاياها مناسبات لطرح أفكاره على مريديه.. ففي هذه الفترة من حياته، أقبل عليه والتف من حوله لفيف من طلبة الأزهر، «فكان يسبقهم إلى ما في الإعراض عن الدراسات الحكمية (الفلسفية). من علمية وصوفية - من نقص في في العالم الإسلامي، يجعل نتاجه العلمي ضئيلاً منقوصًا، ونظره إلى الحقائق العلمية سطحيًا غير نافذ، حتى حبب إليهم شعورهم بهذا النقص السعي في تلافيه، فرغبوا إليه أن يدرس لهم طائفة من الكتب، فأقبل يقرئهم من عوالي كتب الكلام والأصول: العقائد النسفية بشرح التفتازاني، و(العقائد العضدية بشرح الدواني)، والتوضيح لصدر الشريعة بحاشية التفتازاني: التلويح، ومن كتب المنطق: شرح القطب الرازي على الرسالة الشمسية، والمطالع للأرموي، ومن كتب الحكمة العليا والتصوف الإشارات لابن سينا، وحكمة الإشراق للسهروردي، والرسالة الزوراء للدواني، ومن كتب الهيئة والرياضيات كتب: الجغميني، والطوسي.. مع التوسع في كل ذلك، وإيراد الآراء الجديدة والاكتشافات، ومناقشة المذاهب والمقالات... وكان في مقدمة المتتلمذين إليه والآخذين عنه.. الأستاذ الإمام الشيخ محمد عبده[٢٢٧]».

ويؤكد هذه الحقيقة الهامة أيضًا مرورية عن الإمام محمد عبده ذاته، بواسطة صاحبه وتلميذه الشيخ محمد رشيد رضا، الذي يؤرخ لهذه المرحلة من حياة الأستاذ الإمام فيقول: أخبرني الأستاذ الإمام «رحمه الله تعالى» أنه قرأ على السيد (جمال الدين الأفغاني) كتاب (الزوراء) للدواني، في التصوف، و(شرح القطب على الشمسية)، و(المطالع)، و(سلم العلوم)، من كتب المنطق، و(الهداية)، و(الإشارات) و(حكمة العين)، و(حكمة الإشراق)، في الفلسفة، و(عقائد الجلال الدواني) في التوحيد.. و(التوضيح) مع (التلويح)، في الأصول..

و(الجغميني)، و(تذكرة الطوسي) في الهيئة القديمة، وكتاباً آخر في الهيئة الجديدة، نسيت اسمه .[٢٢٨]».

فالأستاذ الإمام يعترف بأن علاقته بهذا الكتاب هي علاقة التلميذ الذي تلقى شرحه عن أستاذه جمال الدين .

فإذا علمنا أن «الرسالة الزوراء» للدواني التي ورد ها ذكرها، قد وردت المقارنة بينها وبين شرح الدواني للعقائد العضديه في ثنايا التعليقات التي نحن بصدد الحديث عن تحقيق نسبها لصاحبها، أدركنا أننا قاب قوسين أو أدنى من تحقيق نسبة هذا النص إلى الأفغاني لا إلى الأستاذ الإمام.

سادسًا: أن كل الكتب التي شرحها الإمام، في هذه الفترة من حياته، للطلاب في الأزهر، أو في منزله، كانت من بين تلك التي شرحها أستاذه الأفغاني في بيته، مثل «إيساغوجي» في المنطق، و«شرح العقائد النسفية» لسعد التفتازاني، مع حواشيه، ومقولات السجاعي بحاشية العطار وغيرها مما يؤكد أن المصدر والمنبع هنا كان هو الأفغاني، وأن دور الأستاذ الإمام قد كان، يومئذ، بالنسبة لهذه النصوص الفلسفية، هو دور النقل إلى حلقة أخرى من الطلاب والمريدين، ودور الصياغة والعرض والتحرير.

* * *

يبقى بعد ذلك مشكلة أن الأستاذ الإمام قد وضع اسمه في مقدمته المسجوعة التي طبعت في صدر هذه التعليقات غير المسجوعة، وقال فيها. «أما بعد فيقول من حد بالحق جده، الفقير إلى ربه «محمد عبده» هذه كلمات قليلة تشعر عن دقائق جليلة، أبرزها فيض الأول، مع ما عدى من العجز والكلل. فقلت وعلى الله توكلت: . » ثم أخذت تتوالى التعليقات بأسلوب فلسفي لا يعرف السجع، ولا مكان فيه للمحسنات، ولا تناسب بينه وبين السطور التي قدم بها لها الأستاذ الإمام. .

وهذه القضية تقتضي منا نظرة فاحصة، بمنهج تحليلي، في نصوص الكتاب وما عليه من تعليقات، عسى أن نجد في هذه النصوص ما يزيل بقايا الشبهات التي

يمكن أن يتعلق بها أولئك الذين ينسبون هذا النص إلى الأستاذ الإمام. . فماذا يعطينا النص من دلائل في هذا الباب؟

١ ـ إن على هذه «التعليقات» «هوامش[٢٢٩]» وضعها الأستاذ الإمام عند عرضه على طبع الكتاب، وهي قد وضعت في أسفل الصفحات، يبلغ عددها ثلاثة وعشرين «هامشًا»، وهي تبلغ في الحجم ما يوازي اثنتي عشرة صفحة إذا جمعت على حدتها . وهذه «الهوامش» تقدم لنا أكثر من دليل قاطع على أن صاحب (التعليقات على شرح الدواني للعقائد العضدية) ليس هو الأستاذ الإمام. . فالهامش الخاص بالتعليق (١٤٥)، والذي يعلق به الأستاذ الإمام على عبارة: «وبالجملة، فالمعلوم الأول مثلاً، بوجوده الخارجي، إنما تتبع علم الذات بالذات، إذ مجرد علم الذات علم مبدئيتها» يقول الأستاذ الإمام «قوله إذ مجرد . إلخ. وإن شئت قلت: إن الواجب بعلمه بذاته، قد علم سلسلة الممكنات، إلى غير النهاية، بعلم المبدئية إلخ».

والشاهد الذي نستلفت إليه الأنظار ونستدل به هنا على ما نقول هو تعبير الأستاذ الإمام بـ «قوله. . .» فالقائل هنا بالقطع غير الأستاذ الإمام، وهو يشير إليه بضمير الغائب. ومعنى ذلك أنه ليس هو صاحب هذا الكتاب، وإنما هو صاحب هذه «الهوامش» على هذه التعليقات

وهناك «هامش» آخر يعطينا دليلاً ثانيًا مشابهًا لهذا الدليل وهو ما كتبه الأستاذ الإمام على عبارة التعليقات الواردة في التعليق (١٥٢) والتي تقول: «ولم يفرقوا بين دلالة المعجزات، ودلالة البراهين والمقدمات» فيقول «هامش» الأستاذ الإمام معقبًا: «إن زعم أن المعجزة نفسها ليست برهانًا قلنا: . »

والشاهد الذي نستدل به هنا هو أنه يشير إلى صاحب «التعليقات» بضمير الغائب، قائلاً: «فإن زعم » وذلك يقطع بأنه ليس هو صاحب هذه التعليقات

وهناك «هامش» ثالث يعطينا دليلاً آخر مشابهًا. نجده على العبارة الواردة بالتعليق (١٥٩) والتي تنتهي بكلمة: «فتأمل». فيأتي «هامش» الأستاذ الإمام معلقًا بقوله «أمر بالتأمل » فهو يتحدث عن صاحب (التعليقات) الذي «أمر بالتأمل» بضمير الغائب. قاطعًا بذلك أنه ليس هو صاحب هذه التعليقات

٢ ـ في «الهامش» الذي كتبه الأستاذ الإمام على العبارة الواردة بالتعليق (١٥٢) دليل على أن جهد الأستاذ الإمام هو جهد «التحقيق والتعليق» على هذا النص الذي قلنا إنه للأفغاني. ففي التعليقات عبارة تتحدث عن خوارق العادات، وأن مجرد حدوث الخارق مقترنا بدعوى النبوة والرسالة ليس كافيا في وجوب التصديق وتضرب مثلاً «بابن مقنع» الذي «دعى الرسالة وظهر على يديه خارق للعادة. ومع ذلك، فهو كاذب. تقول العبارة: «وكيف يكون مجرد الخارق موجبا للقطع عند الاقتران بالدعوى؟ وقد بلغك خبر ابن مقنع وأمثاله، ممن قد رقمت أخبارهم في صحائف الرجال، كابن حلكان وغيره...». فيأتي «الهامش» الأستاذ الإمام ليقول لنا: «ففي ابن خلكان أنه أظهر صورة قمر يطلع ويراه الناس من مسافة شهر من موضعه، ثم يغيب. وقد ذكر هذا القمر أبو العلاء المعري في قوله:

أفق إن البدر المقنع رأسه صلال وغي مثل بدر المقنع

وإليه أشار أبو القاسم هبة الله بن سناء الملك، الشاعر في قوله.

إليك قمر بدر المقنع طالعا بأسحر من ألحاظ بدر المعمم

واسم هذا الرجل «عطاء» وقيل «حكيم». وهو «هامش» «محقق» يتناول بالتعليق والتحقيق نصا كتبه كاتب آخر، يعرف ذلك بداهة كل من له دراية بكتب التحقيق وما عليها من «هوامش» وتعليقات وتحقيقات.

٣ ـ وهناك دليل ثالث سنستخرجه من نصوص التعليقات، وهو على جانب كبير من الأهمية؛ لأنه يحدد أن الزمن الذي شرح فيه (شرح الدواني على العقائد العضدية) كان هي بدء إقامة الأفغاني بمصر، وقبل أن تتهيأ للشيخ محمد عبده أية أدوات يستطيع أن يدخل بها مثل هذا الميدان. ففي التعليق (٦٤) يتحدث صاحب التعليقات عن الزمن الذي هو فيه، والذي يلقي فيه تعليقاته على نص الدواني، فيقول: «... زمان هذا الذي قد قام فيه القسيسون على ساق، وأخذوا يدعون الناس إلى التنصر...». فيأتي «الهامش» ليحدد هذا الزمن، بالنسبة لتاريخ طبع هذا الكتاب للمرة الأولى، فيقول: «كان هذا من فوق ثلاثين سنة». فإذا كان الأفغاني قد جاء إلى مصر مقيما، وعرفه الأستاذ الإمام وصاحبه وتتلمذ عليه سنة ١٨٧١م وإذا كانت وفاة الأستاذ الإمام قد حدثت في سنة ١٩٠٥م فإن بين

التاريخين أربعة وثلاثين عاماً. وإذا كانت «هوامش» الأستاذ الإمام هذه قد كتبت قبل طبع الكتاب وهو الذي طبع عام وفاته، أدركنا أن شرح نص الدواني على العقائد العضدية إنما كان في باكورة السنوات الأولى لمجيء الأفغاني إلى مصر سنة ١٨٧١م، يوم كان الشيخ محمد عبده مجرد طالب في الأزهر يحظو حظوته الأولى على سلم التحصيل لمثل هذا اللون من ألوان التفكير. وعلمنا كذلك أن التاريخ المحدد للفراغ من هذه التعليقات في سنة ١٢٩٢ هـ سنة ١٨٧٦م إنما هو تاريخ الفراغ منها، أو تاريخ صياغتها وتحريرها في صورتها هذه. وهنا التحرير والصياغة اللذان قام بهما الأستاذ الإمام بعد إملاء النص من الأفغاني على تلاميذه ومريديه..

وإذا كانت هذه بعض الأدلة المستخرجة من «هوامش» الأستاذ الإمام، فإن هناك أدلة كثيرة يمكن استخراجها من نص (التعليقات) ونحن نقدم منها هنا البعض، على سبيل المثال:

٤ ـ في التعليق (١٨٤) يتحدث صاحب (التعليقات) فيقول: «... فقول المعتزلة: (يجب على الله الأصلح): إن كان يريد به ما ذكرنا، فنعم، ولا خلاف لأصحابنا معه، خصوصاً الماتريدية، لأنهم لا يجوزون العبث عليه تعالى»... فنحن هنا بإزاء فيلسوف يتحدث عن الماتريدية ومن هم على شاكلتهم بأنهم «أصحابه».. فإذ وضعنا في اعتبارنا سنوات ١٨٧١، ١٨٧٢، ١٨٧٣م وتخيلنا الأفغاني الفيلسوف، ومحمد عبده طالب الأزهر، فلا شك أن هذا القول سيكون من نصيب الأفغاني وليس محمد عبده!

٥ ـ وفي التعليق (١٤١)، وأثناء الحديث عن رأي للدواني الشارح، يقول صاحب التعليقات: «... وأنا أقول: لا وجه لالتزام الشارح هذا القول، مذهبا للمتكلمين، ونفي بعده عن مذهب الحكماء، فإنه كما لم يقل به أحد من الحكماء لم يقل به أحد من المتكلمين سواه». فمن الذي يستطيع في ذلك التاريخ أن يصدر مثل هذه الأحكام القاطعة، ويقول إن هذا القول لم يقل به أحد من الحكماء، ولم يقل به غير الدواني من المتكلمين؟ من يستطيع ذلك بمصر في ذلك التاريخ؟! لا أعتقد أن في مصر بأسرها من كانت له إمكانية ذلك سوى جمال الدين الأفغاني

فحن نعلم مناخ الحركة الفكرية يومئذ ، وكيف أن الموائد التى فتحها الطهطاوى فى ذلك القرن كانت أساسا على أوروبا وحضارتها الحديثة، بينما ظلت دراسات الفلسفة والمنطق محرمة فى الأزهر . . حتى أن الشيخ عليش كان يذهب بعصاه، بعد ذلك التاريخ، كى يضرب محمد عبده، ويمنع مجلسه الذى ينقل فيه إلى طلبة الأزهر ما يقوله الأفغانى فى بثه من أفكار الفلاسفة والمتكلمين . فقبل الأفغانى لم تعرف مصر فى عهدها ذلك اهتمام بهذه الدراسات . وغير الأفغانى لم يكن هناك مفكر بمصر يومئذ يستطيع أن يجلس ويصدر مثل هذه الأحكام .

٦ ـ وليس هذا هو المثال الوحيد للنقد الموجه من صاحب التعليقات للدوانى ، بل إن انتقاده ينتشر فى خلال التعليقات . وعلى سبيل المثال فهو ينتقده بل ويهاجمه ويمدد شروحه فى التعليقات . (٢٤) و(٢٩) و(٣٧) و(٣٨) و(٤١) و(٤٢) و(٤٣) و(٤٤) و(٤٥) و(٤٦) و(٤٧) و(٤٩) و(٥٣) و(٥٤) و(٥٦) و(٦٧) و(٧٢) و(٧٩) و(٨٧) و(١٠١) و(١٤٥) و(١٦٨) و(١٧٦) و(١٨٠) و(١٨٩) .

وفى هذه التعليقات يوجه إليه الانتقادات التى تصفه «بالسمويه» و«الرعم» ، وتقرأ عبارات مثل «إن كلام الشارح من أصله بيّن الفساد» و«فى غاية الفساد» ، وأنه «يتعب بالخيال لغفلته عن مأخذ البرهان» . وأنه قد «حصل له اشتباه» . وأنه «فى كلامه خبط ، وإيهام الغلط» . وأنه فى عبارته «قلق ، وتشويش» . وأن كلامه «لم يأت بما يعدق ملعب الأذكياء ، ولا بما يحتاج إليه طالبو اليقين» وأن فى كلامه «افتراء» على الحكماء والمحققين» . وأنه ، أحياناً «لم يفهم حقيقة كلامهم فأورد عليهم ما لم يكن يرد» . وأنه لقصوره عن بيان مذهب الحكماء «أتى بعبارة شنيعة لا يليق أن يتفوه بها عاقل ، فضلاً عن حكيم عمدته البرهان !» . .

إلى غير ذلك من النقد الذى وجهه صاحب التعليقات إلى الدوانى شارح (العقائد العضدية) .

بل لقد ضمت التعليقات نقداً موجهاً إلى المصنف ـ عضد الدين الإيجى ـ عندما وصفه «بالتوهم» ووصفت بعض آرائه بأنها «خرافة سقيمة» ـ (التعليق ٧٩) ـ كما يوجه صاحب التعليقات نقده إلى التفتازانى ، صاحب (المقاصد) ، مع الإيجى ، ويرجع خلطهما معاً إلى توغلهما فى «المقالات اللفظية» التى جعلت سامع بعض

أقوالهما «يتجرع الغصص من أوهام بعضها فوق بعض!» ـ التعليقات: (٧٩، ١٠٧، ١٠٨).

وعبر الدواني والإيجي والتفتازاني بنقد صاحب التعليقات كلا من: إسماعيل ابن مصطفى الكلسوي (١٢٠٥هـ ـ ١٧٩١م)، وعبد الحكيم السيالكوتي (١٠٦٧هـ ـ ١٦٥٦م)، وأبي حامد العزالي (٤٥٠ ـ ٥٠٥ هـ، ١٠٥٨ ـ ١١١١م)، وأبي الحسن الأشعري (٢٧٠ ـ ٣٣٠ هـ، ٨٨٣ ـ ٩٤٢م)، والشيخ الرئيس ابن سينا (٣٧٠ ـ ٤٢٨هـ، ٩٨٠ ـ ١٠٣٧م). وتتناثر انتقاداته هذه في التعليقات: (١٤٥) و(١٥١) و(١٥٣) و(١١٥) و(٢١) و(١٤٨) و(١٣٨) وهي الانتقادات التي تستخدم كلمات «الزعم» و«الهذيان» و«الإعراب» و«عدم الإحاطة» وصدور الكلام «من غير عارف»، وورود الكلام على نحو «غير تام».

بل إن صاحب التعليقات يسحب انتقاداته أحيانًا غير قليلة إلى متكلمي أهل السنة عمومًا، فيصف بعض آرائهم بأنها «هذيانات لا قيم لها» وأنهم «يقتفون آثار المقالات، وتمويه العبارات» وأن «مثل هذه الأراجيف» التي قرروها في بعض القضايا إنما هي من «باب الطغيان في القول» وثمرة «للتعصبات المذهبية والعصبية التي تحشع بين يديه عصبية الجاهلية»، وأن بعض كلامهم هو «في غاية البرود، مخالف للذوق والعقل والشرع، ورمي بغير برهان»، وأن «أرباب هذه المقالات قد فتحوا على أنفسهم أبواب الكفر والجهالة، وقد ضلوا وأضلوا غيرهم من القاصرين، بأن سموا أنفسهم (أهل السنة)، وقد برئت منهم السنة وصاحبها!». وتتناثر انتقاداته تلك في التعليقات: (٨١) و(٩١) و(٩٢) و(٩٧) و(١٠٤) و(١١٣) و(١٤٥) و(١٤٩) و(١٦٢) و(١٧٤) و(١٨٠)..

ولا نعتقد أن باحثا محققًا يدرك مكان الفيلسوف جمال الدين الأفغاني ومكان طالب الأزهر ـ يومئذ ـ محمد عبده، يجد من استساغ أن يقول بأن صاحب هذه الانتقادات الموضوعية والمؤسسة على البحث والاجتهاد الفلسفي هو طالب الأزهر محمد عبده دون الفيلسوف جمال الدين!!

٧ ـ ودليل سابع، وقاطع، نستخرجه من نصوص التعليقات، نجده في التعليق (٤٨) عند الحديث عن علم الله سبحانه، فإن صاحب التعليقات يحيل على رسالته

(الواردات) فيقول «وتحقيق علم الله تعالى يحتاج إلى بسط ليس هذا محله، وقد يأتي. وقد بسطنا الكلام فيه بسطا إجماليا في رسالتنا (الواردات)، ولعلنا نأتي على غايته في كتاب آخر».

ولقد حققنا نسبة رسالة (لواردات) هذه إلى الأفغاني، مستدلين على ذلك بكلام الأستاذ الإمام محمد عبده نفسه.

ولقد تكررت، في التعليقات، الإشارة والإحالة على رسالة (الواردات)، أكثر من مرة، كما في التعليقات: (١٤٧) و(١٧١) و(٢٠١)..

٨ ـ ودليل ثامن، نستخرجه هو لآخر من نصوص التعليقات، ونلتقي بجزئياته في عدد منها، مثل التعليق (٤٨) عندما يعد صاحب التعليقات بتناول مسألة علم الله في كتاب اخر.. وفي التعليق (١٤٩) عندما يتحدث عن مسألة اختيار لله في أفعاله، والخلاف اللفظي حولها، ثم يقول: «ولعل الله تعالى يوفقنا لإيضاحها إيضاحا شافيا في غير هذا الكتاب...» .. وفي التعليق (١٨٧) عند التعرض لقول الأشعرية. إن الله لا يصدر منه القبيح. فيقول: «هذا قول جميل، أخذوه على غير وجهه، وقد نشرحه في غير هذا الكتاب».

فهذه الوعود الكثيرة المتناثرة في التعليقات، والتي قدمنا نماذج منها، لا يمكن تصور صدورها من محمد عبده، طالب الأزهر، ابن الرابعة والعشرين عاما!

وتفسيرها: أنها وعود من الأفغاني بتوفية هذه القضايا حقها من الشرح في الكتب الفلسفية والكلامية الأخرى التي كان قد أخذ في شرحها وإشاعة أفكاره عبرها بشبه البرنامج المنتظم في بيته على زواره وطلاب علمه ومريديه.

٩ ـ ثم إن هناك مجموعة من الحقائق الأخرى التي نلتقي بها في ثنايا هذه التعليقات، والتي إذا جمعناها كونت قسمات بارزة ومميزة لصاحب هذه التعليقات، وجعلت تقطع، على ضوء وضع ومكانة ومكتسبات كل من الأفغاني ومحمد عبده في ذلك التاريخ، بقطع بأن صاحب هذه التعليقات هو الأفغاني وليس محمد عبده. فالتعليقات كانت تلقى دروسا يشرح بها صاحبها (شرح الدواني على العقائد العضدية) وفي تلك الفترة الزمنية كان الشارح والمدرس هو

الأفغاني، بينما كان محمد عبده في مكان المريد المتلقي عن أستاذه، و المدون لأمالي هذا الأستاذ. . ولقد سبق أن أشرنا إلى رواية المؤرخين الثقات بأن (شرح الدواني للعقائد العضدية) كان من بين الكتب التي عرضها وعلق عليها الأفغاني في تلك الفترة الزمنية بمنزله بخان الخليلي بالقاهرة . أما النصوص التي ضمتها التعليقات، والتي تشهد بأن هذه التعليقات كانت هي موضوعات الدرس، فإنها كثيرة. . فصاحبها يقول : مثلاً، في ختام التعليق (٧٩): «وبالجملة، فالكلام مع الناظرين، في هذه المسألة طويل، والوقت ضيق!». . وهي التعليق (١٦٨) يقول: «قد دق النظر جداً، فليس لي مجال التوسعة في الكلام، لضيق الوقت ونقص المرام!». . وفي التعليق (٨٦) يقول. «وليس هذا الكتاب كتاب البسط في المقال!»

فهو هنا، وفي كل حاله من حالات تلك الأمثله، مدرس وشارح يختتم مجلساً من مجالس الشرح لحلقة تلاميذه ومريديه. .

وكما قلنا، فقد كان المدرس الشارح يومئذ هو جمال الدين. .

١٠ ـ وهذ الشارح المدرس لم يكن. كما تؤكد نصوص تعليقاته، إنساناً عادياً. ولا متوسطاً، بل ولا قريباً من قمة العلم و لفلسفة الإلهية، لأن تعليقاته هذه تقطع بأن مشتهى هو قمة القمم في الفلسفة الإلهية بذلك التاريخ وذلك المحيط . ستطيع أن نلمس ذلك من عمقه وإحاطة صاحبه بمذاهب علماء الكلام والفلاسفة والمحققين والحكماء، ومن مقارناته بين هذه المذاهب، وملكة النقد القوية التي تحلى بها، والحديد الذي يقدمه في الجدل الذي رحرت به هذه التعليقات. كما ستطيع أن نلمس ذلك، مباشرة، من عديد من النصوص التي ترسم صورته وتحدد مرتبته في هذا المقام .

فهو يتحدث. في التعليق (٤٥)، حديث من أحاط بمذاهب الحكماء في وحدانية الذات الإلهية عندما يقول : إنه «قد تقرر في مدارك الحكماء أن الواحد من جميع الوجوه لا يصدر عنه إلا واحد، وألحقوا هذا الحكم بالبديهات، ونبهوا عليه ببعض تنبيهات، منها ما ذكره الشيخ الرئيس في (الإشارات) حيث قال : إلخ. . إلخ. . ».

وفي التعليق (٨٠) يتحدث «المحقق»، ويقول لسامعيه : «ولكن ذلك يصعب إدراكه على غير المحققين!»

وفي التعليق (٨٣) نكشف عن أنه صاحب مذهب في «التحقيق» عندما يقول: «وهذا قول يجري على تحقيقنا وتحقيق مذهب الحكماء!».

أما التعليق (١٥٣) فإن بعض عباراته تكشف لنا أن صاحبه ليس مجرد «محقق» وصاحب نظر فلسفي، وإنما هو قد بلغ في هذا المضمار مبلغ من لديه من الحقائق الفلسفية والصوفية فوق ما تطيقه مدارك العامين، فهو يقول لعامه: «وهها سر لو اطلعت عليه لقمت على ساق، وهمت هيام المشاق، ولكن لعدم الاستعداد، ما أمددت المداد بالإمداد!!».

وفي التعليق (٢١٠)، يتكرر الموقف عندما يقول: «وهذا قول مجمل فاطلب تفصيله من غير هذا الكتاب، بل تحته سر عجيب فأدخل يدك في جيبك تخرج آية أخرى، فافهم!».

وهو هنا يذكرنا بكبار فلاسفتنا، من أمثال أبي الوليد بن رشد (٤٥٠ ـ ٥٢٠هـ، ١٠٥٨ ـ ١١٢٦م)، عندما كانوا يمسكون عن «كشف» كل الحقيقة في كتبهم «الكلامية»، ويحيلون صاحب الاستعداد على «كتب الصفوة»! بل إن صاحب التعليقات يجهر بذلك في التعليق (١٨٩) عندما يقول: «فافهم وأمعن النظر، وههنا مقام آخر يتعلق بالمبحث، ولكن لا يحتمله علم الكلام!».

أما في التعليق (٢١٩) فإنه يكشف لنا كيف أدرك تفوقه في عبارات الذوالي ما لم يدركه جميع الذين «نظروا» قبله من هذه العبارات. يقول: «وقد خفي مقصده هذا عن جميع من رأيت كلامه من الناظرين في كلام الشارح، فبعدوا عن الغرض في كلامهم، وخلطوا كثيرا!».

فهل يحق لباحث أن يتصور هذا الكلام كلاما لمحمد عبده طالب الأزهر، ابن الرابعة والعشرين، الذي كان في بدايه تلمذته على الأفغاني، يسمع عندما يشيء، ومبلغ جهده يومئذ لم يتعد تحرير أمالي أستاذه ونقلها إلى حلقة من حلقات المريدين الطالبين في الأزهر الشريف؟

١١ ـ ثم إن هذه التعليقات تكشف لنا أن صاحبها كان عالما بعدد من اللغات غير اللغة العربية، فهو في شرحه لاسم الذات الإلهية وحديثه عن صفاتها يقارن المعاني

التي لمصطلحات هذا المبحث في اللغات: العربية، والفارسية، والتركية، والهندية، بل والفرنسية و الإنجليزية.. وتلك كانت، يومئذ، إمكانات الفيلسوف جمال الدين كما هو ثابت من ترجمته التي كتبها المؤرخون لحياته وتربيته وتعليمه - ولم تكن بالقطع إمكانات محمد عبده في ذلك التاريخ..

وإذا شئنا أمثلة على هذه الحقيقة وجدنا التعليقات تمدنا بالكثير

ففي التعليق (١٥١) ينقل صاحبه عن كتاب (الداومتان) وهو كتاب فارسي.

وفي التعليق (٧٩) يلجأ إلى اللغة الفارسية في الانتصار لمذهبه وهو يفسر معنى «الوجود» فيقول: «والتقرير الحق لكلامهم أن يقال: ليس الوجود مما ألفوه من انتزاعات، أو مما ظنوه من وصف قائم، بل الوجود هو ما به الشيء يتحقق في الخارج، المعبر عنه في الفارسية بـ(هست)...»

وفي التعليق (٨٨) يلجأ للفارسية في تحديد معنى «العالم»، فيقول: «ليس العالم من له صفة قائمة بذاته يقال لها: العلم، أو من قام به صفة زائدة على ذاته يقال لها: العلم، كما بني عليه. ولكن العالم ما يعبر عنه في الفارسية بـ(دانا)، وفي سائر اللغات بمرادفه، ويعبر عنه في لغتنا -(أي لغة الفلاسفة الإلهيين المتصوفين)- بمن كشف له حقيقة الأمر. وقواعد العربية -في باب الاشتقاق، لإجراء التعاليم، أو ما يشبه ذلك- لا تقدح في البراهين العقلية»

ويعود إلى نفس القضية في التعليق (٩٦) فيقول: «.. بل معنى العالم: ما يعبر عنه في الفارسية بـ(دانا)، وبمرادفه من سائر اللغات، كما قدمنا وليس يفهم منه أهل تلك اللغات: من قام به (دانست) أو مرادفه، بل يفهمون منه المنكشف له الشيء على الوجه الخاص، وهو أعم من أن تقوم به صفة تسمى علماً أم لا..»

وفي التعليق (٢١١) تتسع دائرة مقارناته اللغوية، وهو يعرض «الأعلام ذات الرتب»، فيقول: «ولكن قوم أن يصطلحوا في ذلك ما شاءوا.. ولك أن تستدل على إثبات صفات كمالية للواجب تعالى، ثم تعبر عنها بمشتق يطلق عليه، وإن هذا إلا تسمية وأين من فرق بين التسمية والتوصيف، فذلك رجل قد خنقته العبرية! وإطلاق القول في المنع جهل بموارد اللغات، وقصور عن الاطلاع.. ولم يرد نص

بإيجاب تعبير الألفاظ غير العربية، مما يدل على الله تعالى، وإن أمكن التأويل في بعضها بالتوصيف لم يمكن في الآخر، كـ(ديو) في الفرنساوية، و(دئو) في الهندية، و(يزد) و(يزدان) في الفارسية، فإنها عند أهل اللغة أعلام على ذات الرب، لا يفهم منها معنى التوصيف بوجه»

وفي التعليقين (٢١٣) و(٢١٤) يقدم تفسيرات لمعاني الكلمات الفارسية والتركية التي وردت في (شرح الدواني على العقائد العضدية). فلقد ذكر الدواني كلمتي (خدای وتکری)، ويفسرهما الأفغاني فيقول: «خداى اسم الله بالفارسية و(تكرى) ـ بفتح التاء وكسر الكاف المعلظة ـ اسم الله بالتركية». كما يفسر معنى عبارة الدواني: (خود أيده) فيقول إن معناها: «الموجود بذاته» خود بالفارسية «النفس» و«أيده» اسم فاعل من «أمدن» بمعنى «المجيء»، أي ات بذاته...».

فهذه التعليقات تأتي دليلاً على أن صاحبها كان عالماً بهذه اللغات غير العربية، إلى الحد الذي يمكنه عندئذ بها أن يتناول مصطلحات «أعلام ذات الله وصفاته»، كما وردت بهذه اللغات، والمعاني المنسبة التي لهذه المصطلحات، مع مقارنة كل ذلك بمثيلاتها في اللغة العربية...

كما يكشف هذا الدليل أن المجلس الذي كانت تلقى فيه هذه الشروح والتعليقات كان يضم نفراً من السامعين الذين يحسنون الفارسية والتركية. وهي أمور تقطع بأن جمال الدين كان صاحب هذا المجلس ومنشئ هذه التعليقات. فلم يكن محمد عبده، طالب الأزهر يومئذ، على علم بهذه اللغات حتى يغوص في بحرها بحثاً عن المعاني النفسية لأعلام الله وصفاته.

إذن فنحن نرى أن صاحب التعليقات هو الأفغاني، وأن تلميذه محمد عبده هو جامعها ومحررها، على العادة التي شاعت وأصبحت قاعدة في علاقة الأفغاني بمريديه. أن يملي، ويكتب تلاميذه ومريدوه. ولقد كانوا يكتبون نص كلماته، حتى لو ضمت الأمثلة والمصطلحات العلمية، ولم يكن لأحد منهم أن يتدخل في التحرير والتدوين بالصياغة والتعديل سوى المريد المفضل محمد عبده.

ولقد كان الأفغاني يسمح، بل ويوعز، إلى مريديه أن ينشروا أماليه بأسمائهم

في الصحف والمجلات. ومن هنا كانت نسبة عدد من نصوصه، التي أملاها، إلى عدد من هؤلاء المريدين مسألة مألوفة للمعاصرين. فهي نصوص تعبر عن فكر هذه المدرسة التجديدية وراء هذه المدرسة تنشر أفكاره إما بأسماء مستعارة - «مزهر بن رضاع» مثلاً - أو بأسماء مريديه، تشجيعاً لهم على الكتابة وتقديماً لهم إلى الرأي العام، ومحاولة منه كي يصنع كوكبة من الكتّاب المنشئين..

١٢ - وإذا كان لنا أن نضيف إلى ما هدمنا من حقائق، تشهد لرأينا هذا، حقيقة أخرى، فإنها تأتي قاطعة وصريحة. «فمحرر ومدون» التعليقات - (الذي نقول إنه الشيخ محمد عبده) - يذكر في متنها أنه يدون عن أستاذه، الذي يملي هذه التعليقات فيحكي نقد أستاذه - الذي يدعو له بدوام العمر وخلوده - لبعض آراء الإمام الغزالي، فيقول: «فإن الأستاذ - خلد الله دوامه - العجب لهذا الكلام، كيف صدر من مثل هذا الإمام؟..

أما أولاً: ... ثم يستمر في عرض آراء الأستاذ..

وفي نفس التعليق - التعليق (٢١) - ترد عبارات لصاحب التعليقات تدل على أن محمد عبده كان واحداً من الحاضرين للدرس المتلقين لهذه التعليقات، إذ يذكر صاحب التعليقات اسم محمد عبده وهو يضرب مثلاً من الأمثلة التوضيحية لإحدى قضاياه عندما يقول:

«وقد قالوا: لا تتفق الأوضاع وتتشابه إلا بعد مضي أربعين ألف سنة. يحدث في العالم مثل ما كان أولاً، حتى لو كان في الوضع الأول من يكون اسمه (محمد عبده) فقد يكون في الوضع المشابه له من يكون اسمه كذلك، وهكذا جميع الحالات والكيفيات التي كانت، يكون مثلها ..»

١٣ - كما نلتقي في هذه التعليقات بإحدى العبارات التي ميزت أسلوب الأفغاني عن أسلوب محمد عبده - والتي نستطيع أن نقول إنها كانت من «لوازم» أسلوب جمال الدين.. فعندما ترد الإشارة إلى عالم قد انتقل إلى جوار ربه، يكون المألوف في أسلوب محمد عبده - الترحم عليه، بعبارة رحمه الله - أما الأفغاني فإنه يستخدم عالما عبارة: «قدس سره».. وهي عبارة نلتقي بها في التعليقات

١٤ ـ ودليل أخير يتعلق بتاريخ الطبعة الأولى للكتاب الذى ضم هذه التعليقات. فقد قال الشيخ مصطفى عبد الرازق فى محاضرته عن الأستاذ الإمام فى ذكراه بالجامعة المصرية ـ (يوليو سنة ١٩٢٢م) ـ: إن هذه الحاشية ـ (التعليقات) ـ قد طبعت قبل وفاة الأستاذ الإمام، وعندما رجعنا إلى طبعتها الأولى، التى أخرجتها المطبعة الخيرية، والتزم بطبعها «عمر حسين الخشاب»، وجدنا على صفحة غلافها الداخلى تاريخ سنة ١٣٢٢هـ، مما يعنى أن الكتاب قد طبع فى حياة الأستاذ الإمام، وأنه قد رأى اسمه على غلافه، ورضى بنسبته إليه.. ولكننا وجدنا الحقيقة عكس ذلك، أو لا تعنى ذلك ففى الصفحة الأخيرة من الكتاب (ص٢١٢) ـ تحديد تاريخ طبع الكتاب بأنه «أواخر شعبان المعظم سنة ١٣٢٣هـ».

ومعلوم أن الأستاذ الإمام قد توفى فى ٨ جمادى الأولى من نفس العام ـ سنة ١٣٢٣هـ ـ أى إن الكتاب قد طبع بعد وفاة الإمام بأربعة أشهر، وهى الوفاة التى أعقبت مرضًا استمر عدة أشهر. بل إن اسم الإمام يذكر فى الصفحة الأخيرة من الكتاب هكذا: «العلامة الأوحد، الفهامة الأمجد، المرحوم الشيخ محمد عبده، مفتى الديار المصرية..».

وإذن، فليس صحيحًا أن الكتاب نشر فى حياة الإمام..

* * *

ونحن لا نريد أن نطيل أكثر من ذلك فى إيراد الحجج والأدلة على أن كتاب «التعليقات على شرح الدوانى للعقائد العضدية» إنما هو للأفغانى، وأن جهد الشيخ محمد عبده فيه إنما هو جهد الصياغة بعد التلقى، ثم التحقيق والتعليق. ويكفى للقارئ فضلاً عن المحقق، أن يختار أى نص من نصوص هذه التعليقات البالغة حدا كبيرًا من الدسامة والعمق والإحاطة بمشكلات الفلسفة وعلم الكلام، وأن يقارن بينها وبين أسلوب الأستاذ الإمام فى تلك الفترة، والذى كان لا يزال أسلوب مبتدئ ملتزم للسجع عندما يشرع، كى يؤمن كما نؤمن ويوقن كما نوقن أن الذين نسبوا هذا النص إلى الأستاذ الإمام، ورتبوا ما رتبوا على ذلك من آراء، قد حالفهم التوفيق، لأنهم لم يسلكوا الطريق العلمى لتحقيق النصوص.

وإحقاقاً للحق، نقول إن الشيخ رشيد رضا قد أدرك بحاسه «السلفي المحافظ» أن فكر هذه التعليقات متميز عن الفكر الذي عرفه عن الأستاذ الإمام في هذه الموضوعات، ولكنه لم يصل إلى تحقيق نسبتها إلى صاحبها الفيلسوف الأفغاني، ولعله لم يحاول ذلك.. فبينما نجده قد احتفل كل الاحتفال (برسالة التوحيد) واعتبرها «معجزة من معجزات النبي» عليه الصلاة والسلام، ظهرت على يد الأستاذ الإمام، وآية من آيات الإسلام.. إلخ..[٣٣٠]، نجده يقول عن هذه التعليقات.. إنها «غاية العايات في علم الكلام، وتحقيق مسائله، وتحرير الخلاف بين المتكلمين، وبيان ما هو لفظي وما هو حقيقي. وقد اهتدى في كثير من أبحاثها إلى أن الحق في العقائد هو مذهب السلف، ولكن كثيراً من نظريات المتكلمين وتأويلاتهم ظلت ناشبة في ذهنه زمناً طويلاً، ولا يزول مثل هذا إلا رويداً رويداً.[٣٣١]»!! فهو هنا يكاد أن يقول، بل قال بالفعل، إن أفكار هذه التعليقات من أثر علاقة الأفغاني بالإمام في فترة حياته الأولى، وإن هذه الآثار ظلت ناشبة في ذهن الإمام، وإن أثرها لا يزول إلا رويداً رويداً!!.

### ٤ـ بحث «العلم وتأثيره في الإرادة والاختيار»

وهو بحث نشر في (الوقائع المصرية)، غير كامل، واستمر نشر الجزء الذي نشر منه خمسة أعداد، بدأت بالعدد ١٢٧١ الصادر في ٣ سبتمبر سنة ١٨٨١م. ولقد نشر هذا البحث دون توقيع، وإن كان قد كتب تحت عنوان أنه «لأحد المفكرين المشتغلين بالعلوم العقلية» وفي هذه الفترة كان الأستاذ الإمام رئيساً لتحرير (الوقائع)، وكان يحرر المقالات ويكتب في السياسة والاجتماعيات، ولكنه كان قد أجبر على ترك التدريس منذ عزل من وظائف التدريس، بعد نفي الأفغاني في سنة ١٨٧٩م.. كما أنه لم يكن قد عرف بعد الاشتغال بالعلوم العقلية، حتى ينصرف إليه إنشاء هذا البحث الفلسفي العميق، كما فهم ذلك خصوم الدين ممن نسبوه إليه، وقالوا إنه لم يذكر اسمه على هذا البحث صراحة كي يجعل النظر فيه والحكم عليه مجرداً عن معرفة شخص كاتبه[٣٣٢]..

وغير هذا الدليل الذي يتمثل في أن الأستاذ الإمام لم يكن بعد قد عرف عنه أنه

من «المفكرين المشتغلين بالعلوم العقلية»، لا على أن هذا البحث ليس من إنشائه، وأنه من آثار أستاذه الأفغاني، التي تلقفها عنه الإمام، أدلة أخرى، منها

١ ـ أن الأستاذ الإمام ـ وهو قطعًا الذي قدم البحث للنشر ـ يقول في التقديم له: إن هذا هو ما وصل إليه عقلي «نقلاً عن العلماء المحققين واستنباطًا من كلامهم»، وأن نشر هذا البحث في (الوقائع) هو بمثابة «حكايته لآراء العلماء وما أداهم إليه التدقيق في هذه المسألة...». فهو هنا يشير إلى أن هذا البحث ليس من إنشائه هو، وأن دوره فيه هو دور الناقل والحكاية لآراء هؤلاء العلماء والحكماء.

٢ ـ أن التشابه كبير جدًا، بل والتطابق قائم بين الكثير من أفكار هذا البحث وأفكار مماثلة لها وردت في (رسالة الواردات في سر التجليات) تلك التي حققنا نسبتها إلى الأفغاني بأكثر من دليل قاطع، في مقدمتها قول الأستاذ الإمام ذاته في التقديم لها ومن يقرأ ما ورد عن «الإدراك» في بحث (العلم وتأثيره في الإرادة والاختيار) وما ورد عنه في: (رسالة الواردات) يدرك أن صاحبهما واحد، دون شك أو ارتياب.

والحقيقة أن من يقرأ هذه النصوص مع التعليقات على شرح الدواني للعقائد العضدية يدرك تمامًا أنها لمفكر واحد، هو جمال الدين الأفغاني[٢٣٢]

* * *

**٥ ـ الشورى:**

وهو مقال منشور في الوقائع المصرية، بالعدد ١٢٧٩ في ٢٤ ديسمبر سنة ١٨٨١م، (٢ صفر سنة ١٢٩٩هـ). ولقد أخطأ الذين نسبوه إلى الأستاذ الإمام. ذلك أن الوقائع قد كتبت في صدر هذا المقال عبارة تقول بالحرف الواحد: «وردت لنا هذه الرسالة المقيدة من قلم بعض أفاضل طلبة العلم الشريف، فاخترنا إثباتها حرصًا منا على منفعة المطالعين، وهذه هي: قال حفظه الله:»... وحتى لو جاز للبعض أن يزعم أنها للإمام، وأنه قد أراد تجهيل نسبتها إليه، فليس بمعقول أن يقول في وصفه إنه «أحد الطلبة»، وكان الأولى أن يقال: أحد الأدباء، مثلاً، وهو ما حدث بالفعل في بعض المقالات ـ (الحياة السياسية) ولعل منشأ هذا الخطأ هو أن للإمام بالفعل

كتابات في (الوقائع) عن الشورى، ولكنها مضمنة في مقالات ثلاثة. (الشورى والاستبداد) و(في الشورى) و(الشورى والقانون)، وهي منشورة بالأعداد ١٢٧٩، ١٢٨٠، ١٢٩٠. أما مقال (الشورى)، هذا الذي كتبه أحد طلبة العلم، فهو منشور بالعدد ١٢٨٩ فكان المفروض، لو صحت نسبته للإمام، أن يكون حلقة في السلسلة، ولكن الحال ليس كذلك، مما يقطع بأنه ليس من مقالات الأستاذ الإمام

* * *

**٦ـ مقال «في الشورى والاستبداد»**

هو من مقالات الأستاذ الإمام في (الوقائع المصرية) نشر بالعدد ١٢٧٩ في ١٢ ديسمبر سنة ١٨٨١م (٢٠ محرم سنة ١٢٩٩هـ). ونحن نسبه هنا على نسبته للأستاذ الإمام، لأن جريدة (البلاغ) قد أعادت نشره في ١٧ سبتمبر سنة ١٩٢٥م ناسبة إياه إلى سعد باشا زغلول. وكان لا يزال يومئذ على قيد الحياة. ونحن نقطع بخطأ (البلاغ) في نسبة هذا المقال إلى سعد زغلول، لأسباب منها:

١ـ أن هذا المقال من المقالات التي سبتها اللجنة التي رأسها سعد زغلول نفسه إلى الأستاذ الإمام، والتي سحبها من الوقائع فتحى باشا زغلول وقدمها للشيخ رشيد رضا كي تنشر في (مشات الإمام).

٢ـ أن هذا المقال بحث في الشورى من حيث حكمها الشرعي في الشريعة الإسلامية، وأسلوبه ومضمونه قاطعان بأنه من إنشاء الأستاذ الإمام.

٣ـ أن لهذا المقال تكملة نشرت تحت عنوان (في الشورى) بالعدد ١٢٨٠ في ١٣ ديسمبر سنة ١٨٨١م بدأه الإمام بقوله: «تكلمنا في العدد الماضي عن الشورى، ولكن من حيث حكمها الشرعي..» ثم ختم الإمام هذا البحث بالمقال المنشور بالعدد ١٢٩٠ في ٢٥ ديسمبر سنة ١٨٨١م

٤ـ أن مقالات سعد زغلول في (الوقائع) كانت توقع بإمضاء (سعد) مثله مثل غيره من المحررين. أما الأستاذ الإمام، فإن مقالاته لم تكن توقع، لأنه كان رئيس التحرير الذي يمهر الصحيفة كلها بتوقيعه في آخر سطر من سطور صفحتها الأخيرة

(وسيأتي حديثنا المفصل عن ذلك عند بحث المقالات التي حذفت من تراث الإمام مما كتبه في الوقائع المصرية).

* * *

**٧ـ مصر وإسماعيل باشا:**

وهو كتاب ألفه الإمام في مرحلة حياته التي سبقت منفاه. ولقد ضاعت أصوله، ولم يذكر الإمام عنه شيئًا في الحديث عن مؤلفاته للشيخ رشيد رضا.. ولكن الشيخ رشيد رضا يقول إنه قد «أخبرني بهذا الكتاب أحد تلاميذه الأولين» وقال: إن السيد عبد الله النديم كان أخذ من المقيد (أي الإمام) نسخته في أثناء الثورة العرابية، ونشر منه فصولاً في جريدة (الطائف) بتصرف أو بغير تصرف... (٢٣٤)».

ولقد بحثنا بحثًا طويلاً ومضنيًا علنا نجد أعداد جريدة (الطائف) هذه حتى نحقق هذا القول الذي قاله أحد تلاميذ الإمام عن هذا الكتاب، فلم نجد سوى بقايا قصاصات وأوراق من هذه الجريدة التي تعد بمثابة إحدى الوثائق الهامة جدًا في تاريخ الثورة العرابية ونضال وطننا ضد الاستعمار في ذلك التاريخ. وفي العدد الصادر ٦ مايو سنة ١٨٨٢م من هذه الجريدة، وجدنا الفصلين الثالث والرابع من هذا الكتاب منشورين تحت عنوان عام هو (مصر وإسماعيل باشا)، وفي نهاية الفصل الرابع وعد من «النديم» بنشر الفصل الخامس في العدد القادم. ومن أسلوب هذين الفصلين تحققنا أن «النديم» قد «تصرف» عند نشره لهذه الفصول. فهو مثلاً يتحدث عن حاشية الخديو السابق إسماعيل، ويذكر غيظهم الآن مما تنشر جريدة (الطائف) في حقهم ومن سيرة ظلمهم في البلاد. ولقد أثبتنا في أعمال الإمام هذين الفصلين على رجاء أن نعثر مستقبلاً، ولو بإحدى المكتبات الخاصة، على أعداد مجلة (الطائف) التي نشرت بها بقية فصول هذا الكتاب الذي يؤرخ لحياة مصر في ظل حكم الخديو إسماعيل... وذلك حتى نتمكن مستقبلاً من تقديم هذا النص الهام كاملاً إلى القراء.

* * *

## ٨ـ ما حذف من مقالات الوقائع المصرية

في (الوقائع المصرية) نلتقي بالمرحلة الأولى من مراحل نصح الأستاذ الإمام، واستقلاله بالتفكير عن أستاذه الأفغاني، ووضوح مذهبه وسبله الإصلاحي المتميز عن السبيل الثوري لجمال الدين الأفغاني. وفي (الوقائع المصرية) كذلك، نلتقي بالصحفية والمرحلة التي اقترب فيها الأستاذ الإمام من الثورة والثوار، والفكر والموقف الثوري، وذلك عندما شارك في الثورة العرابية، من موقع «الاعتدال»، بعد مظاهرة عابدين في سبتمبر سنة ١٨٨١م، وحتى هزيمة الثورة في منتصف سنة ١٨٨٢م. ومن هنا تتجلى الأهمية القصوى لمقالاته في (الوقائع) كوثيقة فكرية لمرحلة من أهم مراحل حياته، نستطيع من خلالها أن نحدد الكثير في جوانب حياته الفكرية والسياسية على السواء..

ولقد سبق أن أشرنا إلى أن حزء (المنشآت) قد ضم العديد من مقالاته في (الوقائع)، إذ احتوى على خمسة وثلاثين مقالاً، نفيد نسبة واحد منها إلى الإمام، فيبقى له منها أربع وثلاثون.. كما سبق أن أشرنا إلى المصدر الذي قام بتحديد أن هذه المقالات هي للأستاذ الإمام ـ خصوصاً وهي منشورة في (الوقائع) دون توقيع ـ هذا المصدر هو اللجنة التي كونها ورأسها سعد زغلول باشا، والتي ضمت

١ـ فتحي باشا زغلول. ٢ـ والشيخ عبد الكريم سلمان ٣ـ وحسن باشا عاصم ٤ـ ومحمد بك راسم ٥ـ وقاسم بك أمين. ٦ـ والشيخ عبد الرحيم باشا الدمرداش. ونقلنا عن الشيخ رشيد رضا أن الذي قام بنسخ مقالات الإمام في (الوقائع) هو فتحي باشا زغلول، الذي كان يمتلك مجموعة كاملة من هذه الجريدة..

والحق أننا ونحن نحقق أعمال الأستاذ الإمام هذه، وبالذات مقالاته في (الوقائع)، راودتنا في البداية فكرة الثقة برأي هذه اللجنة وموقفها، فهما اثنان من المحررين الذين عملوا مع الأستاذ الإمام في (الوقائع) وهما عضوها. الشيخ عبد الكريم سلمان، ورئيسها سعد باشا زغلول. وبديهي أن تكون آراؤهما في تحديد نسبة المقالات إلى الإمام محل ثقة واطمئنان، خصوصاً وهي جمعها قد نشرت دون توقيع ضمن مقالات أخرى كثيرة أغفلت من التوقيع.

ولكن الشكوك في موقف هذه اللجنة وفي إخلاصها للحقيقة العلمية والتحقيق العلمي قد ساورت بعد زمن وجيز جداً. وكان السبب الأول هو ذلك الميل لإرضاء الإنجليز، وسلطة الخديو، الذي اتخذته اللجنة موقفاً لها وهي تنظر في تراث الأستاذ الإمام. فإذا كان عمل هذه اللجنة قد بدأ في ظروف الإرهاب الاستعماري الإنجليزي الذي صاحب مأساة دنشواي سنة ١٩٠٦، وإذا كان الرجل الذي جمع مقالات الإمام من (الوقائع) هو فتحي باشا زغلول، أحد جلادي الشعب في دنشواي، فماذا عساه يكون قد صنع بمقالات الإمام التي تسجل تأييده لثورة العرابية والعرابيين ضد العرش الخديوي وضد الإنجليز[٢٩]

وأمر ثان دعم من هذه الشكوك، ستخلصناه من تتبع تواريخ المقالات التي نسخها فتحي باشا زغلول من (الوقائع) للأستاذ الإمام، ومقارنة هذه التواريخ بتطور الموقف السياسي للأستاذ الإمام من الثورة العرابية والعرابيين. فلاحظنا أنه قد نسب للإمام ثلاثين مقاله منشورة في سنة ١٨٨١م، من بينها عدد من المقالات السياسية التي تعارض الحكم الشوري والبرلماني وتنقد الثورة والثوار. أما الفترة التي أيد فيها الإمام الثورة، وخاصة في الأشهر الستة الأولى من سنة ١٨٨٢ فلا يذكر للإمام فيها سوى مقال واحد عنوانه (التمرد والاعتبار)، وهو مقال لا علاقة له بالسياسة أصلاً[٣٠]! فأين كان قلم الإمام في هذه الفترة بالذات؟!

وأمر ثالث، حول الشكوك إلى دليل حاسم، وجدناه في مقال (الحياة السياسية) المنشور بالعدد ١٢١٧ في ٢٨ نوفمبر سنة ١٨٨١م (محرم سنة ١٢٩٩هـ) - وهي فترة كان الأستاذ الإمام فيها قد انحاز للثورة. ولقد وجدنا المقال يبدأ بهذه العبارة «تقرر فيما سلف أن لا بد لذوي الحياة السياسية من وجهة يرجعون إليها». إذن فالمقال حلقة من سلسلة مقالات، ولا بد أن يكون فتحي زغلول واللجنة التي هو عضو فيها قد حذفا ما «سلف» من هذه المقالات. فتركنا جانباً جزء (المنشآت)، ورجعنا إلى صحيفة (الوقائع) فوجدنا هذا المقال عن (الحياة السياسية) هو الحلقة الأخيرة من مقالات متسلسلة سبقت منها ثلاث مقالات نشرت بالأعداد ١٢٥١، ١٢٥٢، ١٢٥٤ في ٩، ١٠، ١٣ نوفمبر سنة ١٨٨١م، وهي من أهم المقالات التي تثبت انحياز الأستاذ الإمام إلى جانب الحكم النيابي والحرية للشعب، ومباركته للثورة، ووقوفه مع الثوار. إذن فهنا تشويه متعمد قصد به أصحابه إرضاء

الاحتلال، أو على الأقل تجسوا به عضه، أثمر إسقاط هذه الصفحة من تراث وتاريخ الأستاذ الإمام!!

وعند هذا الحد، قررنا ألا نعتمد رأى هذه اللجنة فى تحديد مقالات الأستاذ الإمام فى (الوقائع)، وأن نقف وجها لوجه أمام المصدر الأصلى، الصحيفة نفسها، وأن نستخرج المعايير التى نقيس بها ونحقق على أساسها مقالات الإمام من مقالات سواه. ولقد كانت النتيجة مذهلة.

فبدلا من المقالات الأربعة والثلاثين التى نسبت له من (الوقائع)، ارتفع رقم مقالاته فيها إلى خمسة وستين مقالاً!! أى إن ما حذف من مقالاته بها هو واحد وثلاثون مقالاً!

وبدلا من المقال الوحيد الذى أثبت له من كتاباته فى سنة ١٨٨٢م، وجدنا له سبع مقالات أخرى، أعلنها فى السياسة، تأييداً للثورة، وبعضها أشبه بالوثائق التى تسجل الخطب والآراء التى قالها الإمام فى الاجتماعات التى ضمته وزعماء الثورة الآخرين. أما الأشهر الثلاثة الأخيرة من سنة ١٨٨١، والتى كانت بداية وقوف الإمام مع الثورة بعد مظاهرة عابدين فى سبتمبر سنة ١٨٨١م، فلقد وجدنا أن ما حذف من كتابات الإمام فيها هى مقالات ثمانية أعدها فى السياسة، شاهدة بتطوره الفكرى فى ذلك التاريخ.

بقى أن نذكر الصعوبات التى واجهتنا فى تحقيق مقالات الوقائع هذه، والتى استطعنا من خلال التغلب عليها أن نستخرج المعايير التى ميزنا بواسطتها كتابات الأستاذ الإمام من كتابات غيره... وهى ما نستطيع إجماله فى هذه النقط.

أولاً. استطعنا أن نحدد بدء اشتراك الأستاذ الإمام فى تحرير (الوقائع)، عندما قرأنا للشيخ رشيد رضا فى الجزء الأول من تاريخ الإمام (ص ١٣٧، ١٣٨) أن رياض باشا طلب من قلم تحرير الوقائع كتابة مقال يقدم به «القانون النصفية»، وأن يكتب هذا المقال على وجه السرعة، فعجز قلم التحرير. ثم نسبه رئيس التحرير الشيخ أحمد عبد الرحيم إلى أن هناك محرراً قد عين أخيراً بالجريدة، وأنه شبه معزول عن العمل، فكلفه بالأمر، فحرر المقال تحريراً استلفت إليه نظر رياض باشا، حتى أنه استدعاه وسأله كيف يكون محيطاً هذه الإحاطة بمشاكل مصر المالية، ويستطيع تحرير مثل هذا المقال فى وقت وجيز، ولا يكتب فى الجريدة مثل هذه

# صور تذكارية للأستاذ الامام

صح مريض أو استغنى فقير أو تربى يتيم أو اتحدت قلوب على حفظ جنسية وصيانة أوطان ، ويقيم له في أذهان مواطنيه ونفوس معاشريه تمثالاً يحفظه الخلف عن السلف ويصوره القريب إلى البعيد مقروناً بقربان الثناء وفرائض الشكر . وتحقق أن ما ينال بنيه وأقربائه وذويه من خيرات هذا الإنفاق وفوائد تلك الوصية أبلغ في انتفاعهم وأعظم لنعومة بالهم من أن يكون ذلك المال مقصوراً عليهم دون من عداهم ، إذ الإنسان لا ينال الشرف الإنساني والسعادة الحقيقية والثروة الدائمة والنعيم الثابت إلا إذا صلح حال وطنه فتقدمت أبناؤه وتحلت نفوسهم بالمعارف وصفات الكمال ، فأخذ كل واحد حقه ، وأدى الواجب عليه ، وخدم العموم بجد ونشاط ، وسعى في مصالح الجميع بصدق وأمانة . . إن بدت منفعة لأي منهم تضافر الكل على جلبها ، وإن ألمت به ملمة اتحدت قوى الجميع على إبعادها، فحينئذ يعم النفع جميع المتواطنين، وتستتب الأمنية ، وتتسع دائرة المنافع المستديمة ، فلا يخشى كاسب أن تفوته ثمرة كسبه ، ولا يخاف مجتهد ضياع غاية اجتهاده ، فكل من ينتسب إلى الإنسان من الأقرباء والأبناء والأحباء والأتباع إن كانوا من ذوي العقل وأولي الفضل ينالون حظوظهم في مثل هذا الوطن المعزز بأهله ، بخلاف ما إذا فسد حال الوطن واختلت شئون ذويه ، فإن كل واحد منهم يقف عقبة في طريق أخيه ، يسد أبواب الخير عليه ولا يتأخر عن إيقاع المكروه به متى تخيل في ذلك منفعة خصوصية تعود عليه ، بل ربما خان الوطن عمومه وباع قومه بمصلحته الذاتية ، كما شوهد ذلك في بعض الديار المصابة بداء الاختلال .

ولقد أعلى هذا المحسن ذكر بلاده الحقيرة القدر ، الوضيعة الإسم ، وأودع لها مقاماً عالياً في النفوس ، ومنزلة رفيعة في القلوب ، فأصبح المطلعون على مثل هذا الأثر الناشىء عن صحيح الفكر يلهجون بذكراها ، ويتساءلون عن أحوالها ، ولم تكن شيئاً يعتنى به أو يلتفت اليه ، حتى أن أغلب التواريخ لم يذكرها إلا في مقام التبعية ، ولم يوردها جل الجغرافيين في كتبهم إلا على سبيل الاستطراد مشفوعة ببعض أوصاف إجمالية وتعريفات عمومية لا يقف القارىء منها إلا على مجمل أحوالها دون التفصيل .

* * *

وإن بلادنا هذه المصرية ، مع دخول التمدن فيها من زمن بعيد العهد وانتشار أنوار المعارف في نفوس نبهائها من مدة غير يسيرة وشدة احتياجها إلى الإعانة

# الوطنية[1]

توهم قوم أنها مجموع ألفاظ ولفيف كلمات تخطفتها آذانهم من مواقعها ، ومسكتها آذانهم فرددوا بها الألسن ولاكوها في الأفواه ، وانطلقوا يوردونها في كل مقام ، ويطنطنون بذكرها في المجامع والمنتديات ، وتخيلوا أن هذا هو الحق الذي يطالبهم الوطن بالقيام به ، والمفقود الذي يرجو منهم نواله ، فاقتصروا من الأقوال على ترددها ، ومن الأعمال على هز الرؤوس عندما يرفعون بها الأصوات ، فطوراً يهزأون بما يعمله سواهم ، ويقبحون صنع من عداهم ، وآونة يحقرون ما أتى الغير به ويعدونه صغيراً لا يفيد في مصالح الوطن العمومية ، ولا يجلب له خيراً كثيراً ، وحينا يصفون البلاد بأنها سيئة الحال خطرة المآل ، لم تحصل على ما حصل عليه سواها من التقدم ولا قاربته في راحة الخاطر ونعومة البال ، لعدم صدق وطنية أبنائها ، وقلة سعيهم في طريق منافعها بالجد والاجتهاد ، وزماناً يزعمون أن الأمور تنزل في غير منازلها، وتوضع في غير مواضعها ، فتهدى المناصب إلى غير مستحقيها ويرفع إلى الرتب الرفيعة من هو جدير بالضعة وحقيق بالانخفاض ، يمضون كل أوقاتهم في حكاية ما ذكرناه ويميتون أعمارهم بالاشتغال بذكراه ، ثم لا نراهم ، وأظنهم يعترفون بما نقول ، أنهم أقاموا من العمل دليلاً على صدق دعواهم وصحة ما يزعمون أو نصبوا من الأثر الحقيقي أمارة على السبيل الذي يرشدون إليه مع أن كل من كان متظاهراً بفن أو صناعة (وكان تظاهره به هو السبب في ترقيه ورفعه إلى رتبة عالية) يدعي أنه وقف على كل دقائقه واستكشف جميع

(١) الوقائع المصرية . عدد ١٠٦٧ في ٢١ مارس سنة ١٨٨١ م (٢١ ربيع الثاني سنة ١٢٩٨ هـ) .

# إختلاف القوانين
# باختلاف أحوال الأمم[1]

**(عدنا إلى الكلام في القانون حسبما وعدنا)**

إن المبدع الأول جل شأنه ، أودع في الإنسان قوتين : عملية ، ونظرية ، ليتوصل بهما إلى كماله المخصوص به ، وربط إحداهما بالأخرى ، فجعل كمال الأولى متوقفاً على كمال الثانية ، فصار الإنسان مفطوراً على طلب النظريات ، والوقوف على الحقائق ، قبل أن يباشر عملاً ما ، فإن العمل لا يُقْصد إلا إذا كان له من النتائج ما يبعث على مباشرته ، وليس كل عمل ينتج الفائدة المعتد بها ، بل لا بد أن يكون على نهج مخصوص ، ولا جَرَم أنَّ تصوُّر النتيجة ، ومعرفة أساليب العمل ، مما يناط بقوة النظر ، فإذا كملت ، جاء العمل على أحسن الوجوه ، وكانت الفائدة أعظم ، والغاية أكمل .

ومن هذا صار كل إنسان حريصاً على استكمال النظريات ، أولاً وبالذات ، ليهتدي بها إلى مناهج أعماله ، يقارفها للحصول على كمال حياته ، ويميز النتائج ، على اختلاف درجاتها في النفع ، ليضع بإزاء كل واحدة منها عملاً مخصوصاً ، مرتباً على وجه معلوم ، أقرب فائدة ، وأسهل تناولاً ، وأحكم وضعاً .

فعلوم الإنسان هي عبارة عن الحدود التي بها الفوائد النافعة ، يضبط بها طرق الأعمال الموصلة إلى تلك الفوائد ، حتى لا يخبط في سيره ، ولا يختلط عليه النافع والضار ، فيقع في الشقاء ، وتنتابه أيدي البلاء .

---

(١) الوقائع المصرية العدد ١١٤٢ في ١٩ يونيو سنة ١٨٨١ م ٢٢ رجب سنة ١٢٩٨ هـ .

استحقاق ، مع وجود من يقوم بعملهم من المصريين على احسن أسلوب براتب لا يوازي خمس راتب الأجنبي ، وبهذا يحكمون بوجود الظلم وخلل الإدارة ما دام هذا الإسراف الخارج عن الحق باقياً .

وهم يتعجبون من إعفاء الأجانب من الضرائب وعدم خضوعهم لقانون البلاد مع تمتعهم بخيرها وإقامتهم فيها ، ولكنهم لا يريدون مداركة هذا الإصلاح بقوة أو جفوة ، بل يقتصرون على إقامة الحجة ، ويطلبون من فرنسا وانجلترا التبصر في هذا الأمر ، فإنهما اخذتا على نفسيهما مراقبة المالية ، فهما مطالبتان بنجاحها باستخدام أهل الأمانة والاستقامة فيها ، لأنهما مسئولتين عن رفاهية مصر بعد أن نزعتا إدارة ماليتها من أهلها وتكلفتا بنجاحها .

٤ ـ رجال الحزب الوطني يبعدون عن الأخلاط الذين شأنهم إحداث القلاقل في البلاد إما لمصلحة شخصية أو خدمة للأجانب الذين يسوؤهم استقلال مصر ، وهؤلاء الأخلاط كثيرون في البلاد ـ بل هم معلومون للمصريين ولهذا اشتدت النفرة منهم ـ والمصريون يعلمون أن الصمت على حقوقهم لا يخولهم الحرية في بلاد ألف حكامها الاستبداد وكرهوا الحرية فإن إسماعيل باشا لم يمكنه من الظلم إلا سكوت المصريين ، وقد عرفوا الآن معنى الحرية الحقيقية في هذه السنين الأخيرة فعقدوا خناصرهم على توسيع نطاق التهذيب وهم يرجون أن يكون ذلك بواسطة مجلس شورى النواب ـ الذي انعقد الآن ـ وبواسطة حرية المطبوعات بطريقة ملائمة ، وبتعميم التعليم ونمو المعارف بين أفراد الأمة ، وهذا كله لا يحصل إلا بثبات هذا الحزب وحزم رجاله .

ويرى هذا الحزب أن مجلس النواب ربما أكره على الصمت كما حصل لمجلس الآستانة واستعين عليه بجعل المطابع آلة تُفَوِّق نحوه السهام فيتكدر صفو الراحة ويحرم الأبناء من التعليم ، ولهذا فوض الأهالي أمرهم إلى أمراء الجهادية وطلبوا منهم أن يصمموا على طلبهم ، لعلمهم أن رجال العسكرية هم القوة الوحيدة في البلاد ، وهم يدافعون عن حريتهم الآخذة في النمو ، وليس في عزمهم ابقاء الحال على ما هي عليه ، بل متى حصلت الأمة على حقوقها عدلوا عن السياسة الحاضرة ، فان أمراء الجهادية عازمون على ترك التدخل في السياسة بعد أن فتح المجلس ، فهم الآن بصفة حراس على الأمة التي لا سلاح لها ، ولهذا يطلبون زيادة الجند إلى ١٨ ألف عسكري ويرجون التفات قلم المراقبة لهذه الزيادة عند تقرير الميزانية .

وطعن بها العربجي فسقط لا حراك به ، فاجتمع بعض الوطنيين و«حَمَّار» من أقارب العربجي ، وأرادوا القبض على القاتل ، فجاء يوناني خباز مجاور للخمارة ومعه بعض مواطنيه بالسكاكين والطبنجات وأخذوا يضربون يميناً وشمالاً ، ومضى نصف ساعة قبل أن تصل عساكر المستحفظين من «قراقول» اللبان .

أول من جاء منهم مع المعاون قتل ، فجاء آخرون وصارت معركة عمومية ولكن لم يتداخل العساكر في القبض على الجناة فتمكنوا من الفرار (الأروام والمالطية) وكان يكفي لحسم المعركة تداخل المحافظ لو اهتم بذلك لغيبة الضابط لمرضه .

وبعد نصف ساعة حصل نزاع بين العامة وعساكر المستحفظين ، فتفاقم الخطب ، لأن كلاً منهما كان يريد أن يفترس الآخر (وذلك لعدم القبض على الجانين) ، لكن مسألة الجانين لم يبق لها ذكر في أذهان المتنازعين وإنما بقي النزاع .

(٤٠) والمسلمون والمسيحيون دخلوا في خصام حقيقي بين أهل الدينين ، وأخذ الأروام والمالطيون يطلقون الرصاص من أعلى البيوت ، مع أنهم كانوا في مأمن من وصول الشر إليهم . وعند ذلك أخذ المسلمون يفدون من كل جانب ، مسلحين ، بعضهم بالعصي والبعض بأرجل الطرابيزات أو هشيم الكراسي ، وبعضهم بالنبابيت اشتروها من المخازن القريبة ، خصوصاً من السوق الجديد .

في هذه الحالة رؤي موسيو «كوكسون» نازلاً من بيت أحد المالطيين بلباس ملكي ، ومعه قواصه ، فتبعه المتشاجرون وضربوه ضرباً خفيفاً عندما أراد أن يركب العربة ، ففر ونجا منهم ، وصحبه (عمر لطفي[١٤]) في أثناء الطريق .

(٤١) لم يكن المسيحيون مدافعين بل كانوا يهاجمون أيضاً وقد طارت الغوغاء ، ورؤيت عربة تمر حاملة قتلى من عساكر المستحفظين . وعلى القرب من شارع الميدان جاء جماعة من الأروام المسلحين على حسب الأوامر المعطاة لهم ، وأخذوا يطلقون الرصاص على الجموع بدون تمييز .

ولم يأت أحد من العساكر ولا من البوليس (ولا المحافظ) لاطفاء النار .

(٤٢) على القرب من تمثال محمد علي حيث لم توجد مقتلة وجد نحو اثني عشر قتيلاً ليس فيهم أوروبي إلا واحد .

---

(١٤) محافظ الاسكندرية .

# رسالة من السجن إلى أحد الأصدقاء

عزيزي . .

تقلّدتني الليالي وهي مُدبرة  كأنني صارم في كف مُنهزم

هذه حالتي !! اشتد ظلام الفتن حتى تجسم ، بل تحجر ، فأخذتْ صخوره من مركز الأرض إلى المحيط الأعلى ، واعترضت ما بين المشرق والمغرب ، وامتدت إلى القطبين ، فاستحجرت في طبقاتها طباع الناس ، إذ تغلبت طبيعتها على المواد الحيوانية أو الإنسانية ، فأصبحت قلوب الثقلين كالحجارة أو أشد قسوة ، فتبارك اللّه أقدر الخالقين . انتثرت نجوم الهدى ، وتدهورت الشموس والأقمار ، وتغيبت الثوابت النيرة ، وفر كل مضيء منهزماً من عالم الظلام ، ودارت الأفلاك دورة العكس ، ذاهبة بنيرانها إلى عوالم غير عالمنا هذا ، فولى معها آلهة الخير أجمعين ، وتمحضت السلطة لآلهة الشر فقلبوا الطباع ، وبدلوا الخلق ، وغيروا خلق اللّه ، وكانوا على ذلك قادرين .

رأيت نفسي اليوم في مَهْمَهٍ لا يأتي البصر على أطرافه ، في ليلة داجية غُطِّيَ فيها وجه السماء بغمام سوء ، فتكاثف ركاماً ركاماً ، لا أرى إنساناً ، ولا أسمع ناطقاً ،ولا أتوهم مجيباً . أسمع ذئاباً تعوي ، وسباعاً تزأر ، وكلاباً تنبح ، كلها يطلب فريسة واحدة هي ذات الكاتب، والتف على رجليَّ تنّينان عظيمان، وقد خويت بطون الكل، وتحكم فيها سلطان الجوع ، ومَن كانت هذه حاله فهو لا ريب من الهالكين ، تقطع حبل الأمل ، وانفصمت عروة الرجاء ، وانحلت الثقة بالأولياء ، وضل الاعتقاد بالأصفياء ، وبطل القول بإجابة الدعاء ، وانفطر من صدمة الباطل كبد السماء ،

# رسالة إلى برودلي عن المعاملة بالسجن

إنني مع احترامي لعظمة الخديوي المعظم ، حفظه اللّه ، أقول : إن إبراهيم آغا التونجي دخل عندي يوم الخميس ٢٥ ذي القعدة ، وشتمني ، وكان معه جملة من شاويشية المعية السنية ، جاءوا لأجل تفتيش «أودتي»[١٥] . وبعد التفتيش بغاية الدقة ، أخذوا من عندي ثلاث مجلدات : مجلدين من كتاب (العقد الفريد) في علم الأدب ، والمجلد الأول من (تاريخ ما توسط من القرون) ترجم من الفرنساوي للعربي بطبع مصر .

ولما سألت حامل المجلدات : إلى أين تأخذ الكتب ؟ وقلت له : إن كان ولا بد من أخذها فأوصلها إلى بيتي ، قال لي : وهل لك بيت ؟!

ومكثت بعد ذلك ثمانية عشر يوماً لا يدخل عندي مكتوب ولا مقروء من أي نوع كان ، حتى جاء عندي أحد رجال الدولة الإنكليزية يسأل عن حالي ، فطلبت منه الإذن بدخول المصحف ، فأذن لي به ، فكان لي بذلك فرح كأني خرجت من الحبس ! .

**محمد عبده**

**١٤ ذو الحجة سنة ١٢٩٩ هـ**[١٦]

---

(١٥) أي حجرتي . . وهي الزنزانة .

(١٦) هجرية : ٢٧ أكتوبر سنة ١٨٨٢ م . [والرسالة من محفوظات مجموعة أوراق برودلى] .

هذه الهيئة الشورية لأن مبدع المجلس قيده في النظام وفي العمل . . أما في النظام فلأنه قد نص فيه على أن نظر المجلس منحصر فيما تراه الحكومة من خصائصه ، وما يعن لها أن ترسله إليه للمداولة فيه ، وأما في العمل فلأنه كان يرسل من قبله عند المداولة من يخبر الاعضاء بإرادة جنابه فيقررون ما يريد بعد مداولة صورية ، فكانوا يشعرون بأن الإرادة المطلقة هي التي كانت ولا تزال تُصَرِّفهم في آرائهم . . هل كان لأحد أن يعمل على خلاف ما يأمر به ؟ هل كان يمكن لشخص أن يميل بفكره عن الطريق التي رسمت له أو الوجهة التي يتوجه إليها الحاكم ؟ لو حدثه الفكر السليم بأن هناك وجهة خيراً من تلك هل كان يمكنه أن ينطق بما حدثه به فكره ؟ . . كلا . . فإنه كان بجانب كل لفظ نفي عن الوطن أو إزهاق للروح أو تجريد من المال . .

وبينما الناس على هذا، لا كاتب ينبههم، ولا خاطب يعظهم ، إذ عرض أمر قلما يُلْفَتُ إليه أو تحزم الأفكار حواليه ، وإن كان مما يعرض في كل مكان ، جرت به السنة الإلهية في كل زمان .

(مجلس النواب) كانت لم تزل دائرة على الألسنة ، وفي وهم الكثير ، ممن نظروا في سير الأمم الأوروبية، أن علاج كل داء ينحصر في تحقيق معنى هذه الكلمة (تشكيل مجلس نيابي وحكومة شورية) فلما نطق عرابي ، وهو صاحب النفوذ في الجند ، بأنه يريد إنشاء مجلس النواب سمع دوي الإستحسان من كل جانب ، وصفقت له الأحشاء بين الجوانح قبل أن تصفق له الأيدي ، فاشتد بذلك عزمه وإزداد طمعه ، وخيل له أن الأمة ستكون سنده .

ولعلمه أن علاقة مصر بالدولة العثمانية قد لا تسمح له أن يجاهر بإيجاد شكل في الحكومة المصرية ليس معروفاً عند السلطان العثماني . بدأ بتحرير عريضة أمضاها هو وعدد كبير من الضباط ختمها بالشكوى من استبداد الحكام في الأقطار المصرية ، وأن ذلك الإستبداد قد أضعف الأمل في الأمن على الأنفس والأرواح ، كما عاد بالقوة على نفوذ الأجانب حتى أصبحت مصالح البلاد في أيديهم وتحت تصرفهم ، وكاد اسم (الدولة العثمانية) ينسى ، واشرفت علاقتها بمصر على الإندثار والإمحاء . فورد له الجواب من بعض رجال (المابين) يحمل إليه تحية الخليفة العثماني ، ويحكي له أقاصيص رضاه السامي عن كل ما في مصر لمقاومة نفوذ الأجانب في إدارتها ومصالحها .

أخذ عرابي بعد ذلك يجهر بطلبه هذا ، وخاطب رياض باشا في شأنه فأباه عليه ، فأخذ يخالط بعض العلماء ويكاشفهم بمقصده من ثلم النفوذ الأجني ورد ما سلبته أيدي الأجانب إلى أربابه ، وفي أثناء ذلك كان يصور لهم السلطة الأجنبية الحاضرة إذ ذاك كأنها نسر حوم في جوها لإختيار خير الفرائس لينقض عليها ، ثم اختار من بينها الدين والعوائد الموروثة عنه لينشب مخالبه فيها ، وأنه لو دامت سياسة رياض باشا في منهجها لقضى على الدين وسننه ، وفي خلال هذا كان يزين لكل ذي شهوة منهم ما تميل إليه نفسه ويمينه بنيله إذا تغيرت هيئة الحكومة الحاضرة ، فوجد من (حضرات المشايخ) ـ وهم على ما نعهد من السذاجة والبعد عن معترك السياسات ـ إصغاء لقوله وتأييداً لرأيه ، وكذلك كان يخالط بعض الأعيان ومشايخ العربان ويقرر لكل من لاقاه أن لا سبيل لمبتغاه إلا بتأييده في طلب مجلس النواب ، فيجد أذهاناً مقتنعة ، وإرادات مستسلمة ، وذلك لأن القوة في يده ولأن نفوسهم تظن منتهى راحتها في التغيير على أي صورة جاء .

استحثه الحرص على إدراك المطلب أن يفضي به إلى ضباط الجيش ، وأن يثير في

## ملاحظات
## على رأي عرابي في الثورة[٧]

**أولاً** : بخصوص الشغب على نوبار ، أقول إن رواية عرابي صادقة ما عدا قوله عن علي فهمي ، فإن الأمر الذي أعطى له بإطلاق النار على الطلبة لم يكن يقصد منه التنفيذ ، فكان علي فهمي ، إطاعة للأوامر ، يطلق النار في الهواء[٨] .

وقد أمر نوبار بالقبض على لطيف بك بعد انتهاء الشعب ، ولكنه أفرج عنه بعد ذلك لأن «الماسونيين» طلبوا ذلك ، وكان لطيف عضواً في الجمعيات الماسونية ، وكان يصرح بما قام به في هذه المسألة .

أما ما قاله عرابي بصدد خلع إسماعيل ، وأنه اقترح ذلك ، فأقول : إنه من المؤكد

---

(٧) في ١٦ مارس سنة ١٩٠٣ م استكتب «ولفرد سكاون بلنت» أحمد عرابي باشا صفحات في تاريخه ورأيه في أحداث سنتي ١٨٨١ ، ١٨٨٢ وذلك بعد عودة عرابي من منفاه . . ثم عرض «بلنت» رأي عرابي هذا على الأستاذ الإمام ، فكتب عنه هذه الملاحظات في ٢٠ مارس سنة ١٩٠٣ م ص ٦٣٦ ـ ٦٤١ من كتاب بلنت .

٨) عبارة عرابي باشا التي يعلق عليها الأستاذ الإمام تقول : « . . . وذهب الخبر إلى إسماعيل باشا كي يهدىء الشغب ، فذهب ومعه عبد القادر باشا وعلي فهمي بك الملازم في حرسه ، فأمره بأن يطلق النار على الطلبة ، ولكن علي فهمي أمر باطلاق النار في الهواء فلم يجرح أحد» فالخلاف حول مقصد الخديو إسماعيل ، يرى عرابي أنه كان يريد من علي فهمي القتل للمشاغبين ، ويرى الأستاذ الإمام أنه أراد منه مجرد التهديد . . انظر رأي عرابي في الملحق الأول لكتاب «بلنت» (التاريخ السري لاحتلال انجلترا مصر) الطبعة العربية ترجمتها لجنة بجريدة (البلاغ) وأعيد طبعها في سلسلة (اخترنا لك) ص ٦١٨ ـ ٦٣٥

# في المنفى

محسوبيكم ، ولشفقتي عليه تركته له أياماً ليعيش عليها أعواماً . والثاني أن يتابع إرسال ما ينشره من فصوله السياسية والأدبية في الجرائد أيا كانت . فقد أعددنا دفاتر متعددة لنقل ما يوجد منها في أي جريدة ، وكتبنا ما نشر في جريدة النحلة وأول ما أدرج في البصير . وإلى الآن نبحث عن مقالة الشرق والشرقيين ، ولا نجدها .

وأضفنا إلى ذلك ما كان ينشر في جريدة مصر في الأيام السابقة من جميع الجمل التي جاء بها فكر سيادتكم . ثم إنا نخبر سيادتكم خبراً تسرون به ، وهو أن أعيان المسلمين من أهالي بيروت وأمراءهم لم يألوا جهداً في إكرامنا والإحتفاء بنا . ونخص بالذكر منهم السيد عبد القادر أفندي القباني وأعضاء عائلته ، وهم من ذوي البيوت الأصيلة ، رغماً عن أنف صاحب الجوائب ، والحاج محي الدين أفندي حماده رئيس مجلس البلدية ، وحسن أفندي بيهم ، وهو من أنبه الشبان وأعلمهم وأكتبهم وأشدهم ميلاً إلى الحرية . وقد آلى على نفسه أن لا يموت حتى يراكم ما لم يفاجأ . وأما الأمير الشهم عبد القادر الجزائري فقد أمر ولده أن يزور خادمكم هذا . وأتى لزيارتي . وما كل هذا إلا من آثار فضلكم . فلكم الشكر على نعمة وصلت أو تصل إلينا وإلى أعقابنا من بعدنا . ونرجو من سعة كرمكم أن تمنوا على خادمكم بأسطر من خطكم الشريف يحفظها حيث يحفظ سرك ، ويودعها في مستودع حبك . والله يحفظك ويتم مقاصدك . والسلام .

خادمكم محمد عبده

٥ جمادي الأول ١٣٠٠[٧]

---

(٧) ويوافق هذا التاريخ الهجري ١٤ مارس سنة ١٨٨٣ م .

## رسالة إلى برودلي من بيروت

جناب المحترم المستر برودلي المتشرع الماهر . حفظه اللّه .

بعد السلام على حضرتكم .

نحن في غاية الشوق لمشاهدة جنابكم . ونسأل اللّه تعالى أن يمنحنا ذلك في أوقات سرور وهناء . ثم إننا من يوم خرجنا من القاهرة ونحن نقاسي آلاماً ومصاعب إلى هذا الوقت ، وإقامتنا الآن في مدينة بيروت ، وقد رقمنا إليكم هذه الأحرف راجين أن تشرفونا ببعض مكاتبات من طرفكم حتى نطمئن على صحتكم ، وبعد ذلك يمكننا أن نفيدكم بأحوالنا السيئة ونخبركم بأفكارنا المضطربة ، فقد علمنا أنكم بمكانة عليا من الإنسانية ، ودرجة قصوى من مكارم الأخلاق ، ولسنا ننسى ما صنعتم معنا من المعروف والمروءة ، ونسأل اللّه أن يقدرنا على القيام بشكركم على ذلك ، وإذا كتبتم إلينا فاكتبوا هكذا على ظرف المكتوب : إلى بيروت . يصل للشيخ حسن الكتبه بسوق النجارين بيته بشارع الولاية .

واقبلوا مني العناق المثلث ودمتم في حفظ اللّه .

**محبكم محمد عبده**

**١٩ فبراير سنة ٨٣**

أكثرهم عليه ، وعلي عهد اللّه وميثاقه أن أطلب الوسائل لتقوية الإسلام والمسلمين عقلاً وقدرة بكل وجه أعرفه ، وما جهلته أطلب علمه من العارفين ، لا أدع وسيلة حتى أحيط بها بقدر ما يسعه إمكاني الوجودي . وأسأل اللّه نجاح العمل ، وتقريب الأمل وتأييد القائم بأمره ، والناشر لواء دينه ، آمين .

**النائب**

**محمد عبده**

## جريدة العروة الوثقى[٢]

إن الأفكار في (العروة الوثقى) كلها للسيد[٣] ، ليس لي منها فكرة واحدة ، والعبارة كلها لي ، ليس للسيد منها كلمة واحدة .

## السياسة[٤]

السياسة : حفظ الشيء بما يحوطه من غيره ، فسياسة الرعية حفظ نظامها بقوة الرأي والأخذ بالحدود .

---

(٢) هذه العبارة سمعها الأمير شكيب أرسلان من الأستاذ الإمام ، ورواها للشيخ رشيد رضا .

(٣) جمال الدين الأفغاني .

(٤) من تعليقات الأستاذ الإمام في (نهج البلاغة) . انظر ص ٣٨٥

كماته أو خادماً في حاجاته أو سيداً في رياساته ، ولا يكون شيئاً من ذلك حتى يكون اللّه ورسوله أحب إليه من نفسه ، وحتى يكون كتاب اللّه أصدق الشاهدين له لا عليه ، وحاشا كتاب اللّه أن يشهد إلا لمن لبى دعوته ، وقبل شهادته ، ونصبه إماماً في محراب الوجود ، يتبعه بصره ، ويحذوه في سيره ، يقوم إذا قام ، ويقعد إذاقعد ، يعظم ما عظم ، ويحقر ما حقر ، ويطلق ما أطلق ، ويقيد ما قيد ، ثم أقام له من زواجره خطيباً على قلبه ، وواعظاً يصدع بأمر ربه على منبر لبه ، يعلمه إذا جهل ، ويوقظه إذا غفل ، ويذكره إذا ذهل ، ويحثه إذا كسل ، ويسرع به إذا أبطأ ، وينهضه إذا تلكأ ، ويستلفته إلى الصواب إذا أخطأ ، يهديه إذا تحير ، ولا يعدو به الخير إذا تخير ، يرد جماحه إذا جمح ، ويكف من غربه[٣١] إذا طمح ، حتى يقيمه على الصراط السوي ، ويصعد به إلى المقام العلي ، وكيف يستعمر القرآن قلباً تشغله الأهواء الباطلة ، وتستوكره[٣٢] الرغائب الزائلة ؟! ، إن القرآن طاهر لا يجاور إلا طاهراً ، وقويم يأبى أن يساكن جائراً ، زكي لا يأنس للإرجاس ، علي يأنف من مقاربة الأدناس ، فلا عجب إذا استوبل[٣٣] المقام في هذه القلوب المحتشية بالعيوب ، وتركها وشياطين الوساوس تخبط بها في مخازي الدنيا ومهالك الآخرة .

يا عجباً لمن يدعي الإسلام وهو يعرف من نفسه أن أمراً لو جاءه من أصغر الحكام عليه بلغة غير لغته لما قرت له راحة ، ولا اطمأنت به نفس ، حتى يقف على ترجمته ، ولا يكتفي بمترجم واحد حتى تكون ثقته به كثقته بنفسه ، وإلا راجع ثانياً وثالثاً لدقائق المعاني ، حتى لا يفوته شيء مما حواه أمر آمره فيقع في مخالفته إلى غير هواه ، وكلما عظم مكان الآمر اشتد الحرص على استجلاء مراده ، خشية الوقوع في حداده[٣٤] ، أو ما يبعث الظن إلى التحرش بعناده ، وقد يكون الأمر مما يضره ولا ينفعه ، ويخفضه ولا يرفعه ، كل ذلك للبعد عن مساخطه ، والإرتياح إلى مراضيه ، هذا وهو يزعم الإعتقاد بأن القابض على ناصية أمره هو اللّه سبحانه وتعالى ، وهو المقلب لقلبه ، والآخذ بعنان إرادته ، ثم هذا أمر سام ، ورد له من علي متعال ، رب الأرباب ، ومخضع

---

(٣١) الغربة : الحدة .

(٣٢) تستوكره : تتخذه وكراً .

(٣٣) رآه وبيلاً . .

(٣٤) معاداته .

## - ١٨ -

تهيبي[٩٨] من جلالك يمنعني الدنو من كمالك ، وكل ما عددت من فضائلك ، فهو دون الحقيقة من حالك ، وغاية ما أعددت لك من نفسي مقاماً لم يحله سواك ، ومنزلة لم يسم إليها غيرك ، وما أنا بالمختار في ذلك ، وإنما فضلك أنزلك حيث شئت ، وصرَّفني فيما اخترت ، لا أُذكرك بما افترقنا عليه ، ووجهنا وجوهنا إليه ، فذلك الدين وما افترض ، والحق وما اقترض ﴿إن تقرضوا اللَّه قرضاً حسناً يضاعفه لكم ويغفر لكم واللَّه شكور حليم﴾[٩٩] ﴿قل هذه سبيلي أدعو إلى اللَّه على بصيرة أنا ومن اتبعني وسبحان اللَّه وما أنا من المشركين﴾[١٠٠] ﴿عسى اللَّه أن يجعل بينكم وبين الذين عاديتم منهم مودةً واللَّه قدير واللَّه غفور رحيم﴾[١٠١] إن الزمن من يوم فراقك كان في سفر لم تسنح لي فيه فرصة لأداء حق المواصلة ، ورجائي في عفو هو أقرب إليك من الظنة ، وأجدر بك من التهمة ، وإن كتابي هذا يصلك من خلوة يستضاء فيها بهديك ، وتتلى فيها آيات ذكرك ، وإن هذا الداعي والمخلصين في السير على طريقك ، يؤملون ورود

---

(٩٨) من رسائل العروة الوثقى السياسية .

(٩٩) التغابن : ١٧ .

(١٠٠) يوسف : ١٠٨ .

(١٠١) الممتحنة : ٧ .

من أيدي القوات الإنجليزية ، سوف يحبه المصريون . ولكن لا شرط إلا أن يكون مسلماً ، ومصرياً بالميلاد إذا أمكن . ومع ذلك فمن الضروري أن يقنع بسلطة محدودة . فما نريده ليس ملكاً جديداً ، وإنما زعيماً للأمة المصرية ، يحكم تحت السيادة الدينية للخليفة . وهذا النوع من الحكام يفهمه المصريون ، فهم لا يريدون ملكاً .

**المراسل** : وفي ظل هذا الحاكم هل يمكن أن تعود إلى مصر أنت وزملاؤك المنفيون ؟ ما رأيك في عرابي ؟

**الشيخ** : أحب أن أرى عودته . وإذا تولى منصباً فمكانه هو المجلس (البرلمان) الذي يجب دائماً أن يتمّم عمل حاكم مصر ويراقبه . وهو (عرابي) رجل فصيح العبارة ، نبيل الأفكار ، صادق الطوية ، يتجه نفوذه كله نحو الخير . ولكنه شديد الإهمال للتفاصيل ، مما لا يجعله يصلح لأن يكون إدارياً جيداً ، أو قائداً جيداً . فليعد كرئيس للمجلس إذا انتخب ـ هذا هو مكانه .

**المراسل** : والوزارة ؟ إن ما تشكو منه حكومتنا هو أنها لا تستطيع توفير طاقم من الرجال العاملين كي يحكموا البلد .

**الشيخ** : هذه غلطتها إذا كانت قد فشلت . فمصر لا تحتاج إلى الرجال الشرفاء . ولا إلى الأكفاء . ولكنكم تصرون على اختيار أولئك الذين ينفذون لكم مهمتكم ، ولا يوجد رجل شريف في مصر يقبل العمل لمصلحة الحكومة الإنجليزية . وأنتم ـ مرة أخرى ـ تصرون على أن يحكموا بطريقتكم وأن يتحدثوا بلغتكم . والشرفاء بشكل عام لا يتكلمون الإنجليزية ، ولا يحبون الأساليب الإنجليزية . فأتيحوا لنا أن نختار الحاكم الذي نحبه . وعند ذاك ننضم جميعاً لمساعدته . فنحن جميعاً نريد الإصلاح . ونحن جميعاً نريد العدل . ونحن جميعاً نريد التعليم . ولكن هناك مثلاً قديماً يقول «إذا أنتن رأس السمكة فاحت رائحة ذيلها» . ونحن نريد حاكماً نستطيع أن نحترمه . أتيحوا لنا زعيماً شريفاً لأمتنا ، ومكنوه من تفويض عاهلنا السلطان ، ودعونا وشأننا . وعندئذ سوف نتمتع بالسلام ببركة اللّه . بل سنحاول أن نسدد ما علينا من ديون .

**المراسل** : ولكن ، هل كل المصريين يفكرون مثلك ؟ إني أميل إلى الإعتقاد بأن

# مراسلات[1]

طالعت في جريدتكم جملة تتعلق بالخطاب الذي دعيت إليه وألقيته في إحتفال المدرسة السلطانية، ولقد مننتم بذكر صفات أثبتموها لهذا العاجز ، وعندي أن نفسي تقصر عن القليل منها فضلاً عن كثيرها ، فليشكركم الأدب ولتحمدكم الفضيلة .

ثم إن أحد الأدباء سألني أن أثبت ما بني عليه الخطاب بالكتابة لينشر ، فرأيت أن أكتب به إليكم ، فإن رأيتم الفائدة في نشره فدونكم وما تشاءون .

قمت بين يدي الحاضرين ، فحمدت اللّه ، وصليت على رسوله ، ﷺ ، ثم اعترفت بالقصور ، واستجديت العفو من الحاضرين ، ثم قلت ما معناه :

أفتتح كلامي بالدعاء لمولانا أمير المؤمنين ، وخليفة رسول رب العالمين ، السلطان عبد الحميد خان ، فمقام هذا الخيفة الأعظم فينا ، هو الحافظ لنظامنا ، والمحامي عن مجدنا ، والآخذ بميزان القسط بيننا ، وهو هادينا إلى أفضل سبلنا ، فهو ولي النعمة علينا ، ولو أفرغنا جميع أوقاتنا في الدعاء لعظمته ما أدينا أدنى حقه علينا . . فاللهم أيد شوكته ، وأيِّد دولته ، ومتع بوجوده رعاياه الصادقين .

---

(١) نشر الأستاذ الإمام مقالته هذه في مجلة (ثمرات الفنون) البيروتية ، أثناء مقامه هناك منفياً ، وذلك في عددها ٥٩١ الصادر في ٢٥ شوال سنة ١٣٠٣ هـ (سنة ١٨٨٦م) . . وفيها يعلق على ثناء المجلة عليه ، بمناسبة ما نقل إلى السلطان العثماني من أن الأستاذ يطعن فيه ، وكان الجواسيس العثمانيون قد نقلوا إلى السلطان ذلك بعد خطاب للأستاذ الإمام في (المدرسة السلطانية) ببيروت ، وكان يدرس يومئذ فيها .

فكانت رجال الحكومة والإدارة عبارة عن سلسلة من النهب والتعدي تظلم الحلقة الكبرى منها الحلقة الصغرى بالتدرج ، وهكـذا إلى أن تصل إلى الفـلاح المسكين ، فتنطبق على عنقه حتى تسوخ أقدامه في الطين ليستخرج لهم منه ما يريدونه من ذهب الأرض ممزوجاً بدمه ودمعه وعرق جبينه ، فينتقل ذلك من الحلقة الصغرى إلى الحلقة الكبرى ، وهلم جرا ، حتى يصل إلى يد الحاكم القابض على أطراف السلسلة .

ولو استرسلنا في هذا الباب لما وسعته المجلدات التي لا تسعها الكتبخانات ، وإنما أردنا أن نذكر قطرة من بحور تلك المظالم وسوء الأحوال ليتنبه إليها المصريون وليتذكروا ما كانوا فيه . إن الذكرى تنفع المؤمنين فيخجل بعض أولى الأغراض منهم من التبجح بإمتداح تلك الحالات الماضية، والتأسف من تجاوزها إلى ما نحن فيه اليوم، وتسميتها بأيام الرواج وأزمان السعادة ويتمنون أن لو عادوا إليها وعادت لهم . ولهم شبه العذر بأن يعدوها أيام رواج ، لأن تداول مئتي مليون جنيه تقريباً في مدى ثمان عشرة سنة وتنقلها من أجزاء تلك الحلقات ، حتى خرجت عن مصر يعـده البسيط الساذج وذو الغرض رواجاً ، فضلاً عن مبلغ المئة مليون جنيه من الدَّين الذي إستدانته الحكومة من الأجانب ، وما لبث أن عاد إليهم . وما سلم على مصر حتى ودعها . فـإن صح أن الصراف الذي تتداول على يده الألوف من الجنيهات يومياً فيقبضها ثم يصرفها ، أنه غني وذو ثروة من أثر ذلك ، صحَّ أن تلك الأيام كانت أيام سعادة ورواج .

وما الذي يؤمنهم إن عادت لهم تلك الحال أن يكـونوا هم أول مسلوب وأول مقتول ؟ هل اتخذوا عقداً وميثاقاً من الظالم أن يكونوا سالبين غير مسلوبين مرتفعين غير متضعين ؟ فالظالم لا عهد له . وقد رأوا بأعينهم من كان أعظم منهم مرتبة وأعلى منزلة لم يحلموا بنوالها في نومهم كيف أخذ في ليلة واحدة فقتل ثم سلب وكان أعز صديق وأكبر معين . فأولى لهم ثم أولى لهم أن يحمدوا الخالق على خروجهم من تلك الحال سالمين ، وليتمتعوا بما بقي لهم من ثروتهم ، وليخفضوا على أنفسهم ، ويتركـوا هذه الأوهـام والخيالات ولا يكونوا حجة للأجنبي علينا .

تلك كانت حالنا في الزمن الماضي، أقمنا عليها نقبل اليد التي تذبح، ونلثم الذيل الملوث بدمائنا ، حتى غاضت ثروة البلاد ، وأثقلت بالديون ، فوجد الأجانب لهم حقاً شرعياً للتداخل في أمورنا وإدارة شؤننا حفظاً لأموالهم ، إلا أنهم كانوا مقتصرين على

الطبيعة أن كل أمير لا ينفكك عن التدبير والتفكر فيما تعظم فيه شوكته ، وما يدفع به عن حوزته ، وأن يكون الجميع دائماً في استعداد إما للوثوب وإما للدفاع ، ولكن الأمراء في مجموعهم كانوا يقاومون سلطة الملوك ، فيضطر الملك لاستمالتهم ومحاباة بعضهم للاستعانة به على البعض الآخر ، فضعف بذلك استبداد الملوك فيهم .

حاجة الأمراء إلى المال كانت تسوقهم إلى ظلم رعاياهم ، وكانت شدة الظلم تميل برعاياهم إلى خذلانهم عند هجوم العدو عليهم ، ظهر ذلك في خصوماتهم المَرَّة بعد المَرَّة ، فاضطر الأمراء أن يخففوا من ظلمهم ، وأن يتخذوا لهم من الأهلين أنصاراً يضبطونهم عند قيام الحرب بينهم وبين خصومهم . أحس الأهلون بحاجة الأمراء إليهم فزادوا في الدالة على الأمراء ، واضطروهم إلى قبول مطالبهم ، فعظمت قوة الإرادة عند أولئك الذين كانوا عبيداً بمقتضى الحكومة ، وانتهى بهم الأمر أن قيدوا الأمراء والملوك معاً ، ولم يكن ذلك في يوم أو عام ولكنه كان في عدة قرون ، كما هو معروف عند أهل المعرفة .

نعم . . كانت الحكومة في مصر على نوع تخالف به جميع الحكومات المشرقية ، وكانت البلاد متوزعة بين أمراء كل منهم يستغل قسماً منها ويتصرف فيه كما يهوى ، وكان كل يطلب من القوة ما يسمح له بمد يده إلى ما في يد الآخر ، أو يدفع به صولته ، فالخصام كان دأبهم ، والحرب كانت أهم عملهم . لذلك كان كل منهم يستكثر من المماليك ما استطاع ، ليعد منهم جنده ، ولكن كانت تعوزه مُؤْنتهم إذا كثروا ، فاضطروا إلى اتخاذ أعوان من أهالي البلاد ، فوجدوا من العرب أحزاباً ، كما وجدوا منهم خصوماً ، ثم رجعوا إلى سكان القرى فوجدوا فيهم ما يحتاجون إليه ، فاتخذوا بيوتاً منها أنصاراً لهم عند الحاجة ، وعرف هؤلاء حاجة الأمراء إليهم فارتفعوا في أعينهم ، وصار لهم من الأمر مثل ما لهم أو ما يقرب من ذلك ، لهذا كنت ترى في البلاد المصرية بيوتاً كبيرة لها رؤساء يعظم نفوذهم ويعلو جاههم .

ذلك كان يقضي على كل أمير من أولئك الأمراء أن يصرف زمنه في التدبير ، واستجلاب النصير ، واعداد ما يستطيع من قوة لحفظ ما في يده ، والتمكن من اخضاع غيره، وأنصاره من الأهالي كانوا يجارونه في ذلك، خوفاً من تعدي أعوان خصمه عليهم ، فوقعت القسمة بين الأهالي ، ولا تزال أسماء الأقسام معروفة إلى اليوم ـ سعد